LA

DOTTRINA DELL'INTELLETTO

IN ARISTOTILE

E NEI SUOI COMMENTATORI

ROMUALDO BOBBA

LA DOTTRINA DELL'INTELLETTO IN ARISTOTILE

E NEI SUOI PIÙ ILLUSTRI INTERPRETI

Opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei

1896
CARLO CLAUSEN
TORINO

PREFAZIONE

La Reale Accademia dei Lincei nell'adunanza solenne del 3 Giugno 1894, giudicava degna di particolare considerazione la Memoria *indicata col motto* « Laboravi », *e conferendole uno speciale assegno sul Premio Reale stabilito per le Scienze filosofiche, invitava l'Autore a pubblicarla.*

Questi, aderendo agli autorevoli suggerimenti dell'Accademia, prima di consegnar la sua monografia alla stampa, volle sottoporla a ponderata revisione, procurando, per quanto gli era possibile, di introdurvi quelle modificazioni che gli sembravano più acconce a colorirne e precisarne meglio i concetti, coordinarne più intimamente le parti e riempirne con temperata brevità qualche lacuna. Nella seconda parte del suo lavoro, avrebbe desiderato di non riprodurre i testi degli Interpreti e Commentatori della dottrina Aristotelica intorno all'intelletto, già riferiti nella prima; ma tale ripetizione gli parve indispensabile, in quanto che soltanto l'esatta interpretazione di essi può dar modo di cogliere il vero pensiero di Aristotile. Certo, i frequenti raffronti l'obbligarono spesso a ritornare sopra punti già discussi; perchè

la critica imparziale non poteva restringersi ad affermare che l'interprete non aveva inteso il vero significato dei testi, ma esigeva imperiosamente la valutazione oggettiva degli argomenti addotti. Perciò gli studiosi del grande Filosofo di Stagira, gli vorranno scusare le ripetute discussioni dei luoghi aristotelici più vessati.

Il problema della conoscenza fu, e sarà sempre una delle ricerche fondamentali della filosofia. La gnoseologia aristotelica, con modificazioni più o meno notabili, fu professata dai maggiori Dottori della Scolastica, e rinnovata con crescente ardore da alcune scuole contemporanee; eppercìò l'autore, pur trattando una questione tanto dibattuta, ha creduto di portare un contributo alla storia della filosofia con la sua opera riassumente in conclusioni generali ciò che ritiene doversi della dottrina aristotelica conservare o perfezionare od eliminare, nei suoi rapporti con la filosofia contemporanea.

Torino, Febbraio 1896.

INDICE

Parte Prima.

Parte Seconda.

Conclusione.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI ED ESAMINATI

(il numero indica la pagina in cui è fatta la citazione dell'A. e dell'opera esaminata).

PARTE PRIMA

CAPO I.

Dottrina del ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ e ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ quale risulta dagli scritti di Aristotile.

Nella storia dello spirito umano e degli avvenimenti politici, come nel sistema delle leggi dell'Universo, il concatenamento degli effetti e delle cause non si produce solo per le analogie ma ancora pei contrasti. L'originalità della filosofia di Platone, per comune consenso, risplende nella sua teoria delle idee, base e centro di tutto il sistema. Attaccare di fronte questa teoria, sforzarsi di dimostrarla sospetta e inutile con ogni specie di argomenti, fu il costante proposito di Aristotile. E ben si apponeva; imperocchè, impugnata la teoria delle idee, la quale compenetra tutte le parti della filosofia platonica e le armonizza in un grande sistema, lo si scalzava dalle sue fondamenta, con che si rendeva evidente la necessità non già di correggere o restaurare una parte qualunque dell'edifizio filosofico elevato da Platone, ma di ricostruirlo con altri mezzi e con altro metodo *ab imis fundamentis*.

Aristotile, volendo mostrarci la via seguita dal suo maestro per elevarsi alla teoria delle idee, scrive: Platone, seguace in molte cose della filosofia degli Italici, ne aggiunse tuttavia

alcune sue proprie estranee a quelli. Avendo nella sua giovinezza udite le lezioni di Cratilo ed essendosi famigliarizzato colle opinioni di Eraclito, che considerava tutte le cose sensibili essere in perpetuo flusso, epperciò non poter formare oggetto di scienza, non rigettò, neppure dopo, tale dottrina. Se non che avendo anche udito Socrate, il quale trattando di sole cose morali, delle fisiche non occupandosi punto, cercava l'universale e pel primo fissava il pensiero sulle definizioni, credè, a cagione di quella sua opinione, che la definizione dovesse cadere sopra altre cose, e non sopra alcune delle sensibili; imperocchè è impossibile che vi sia definizione comune di alcuna delle cose sensibili, cioè di quelle che mutano sempre.

Ora, egli chiamò idee questa altra specie di enti e pose i sensibili fuori di esse, denominati tutti da esse . . . . E poichè le idee sono cause delle altre cose, perciò ritenne i loro elementi per elementi di tutti gli enti (*Met.* I, 6). Altrove aggiunge: vi sono due cose che si riconoscono come proprie a Socrate, l'uso del metodo di induzione per la dimostrazione della verità e le definizioni. Ma Socrate non separava gli universali dalle cose particolari; dopo di lui furono separati, e ad essi dato il nome di idee; quindi si considerò come idea tutto ciò che può essere espresso con un termine universale (*ibid.* X (XI) 4, 5).

Leggendo le opere di Aristotile e meditando i molti passi in cui impugna le idee platoniche, non abbiamo potuto non restare sorpresi del suo costante silenzio intorno allo stretto rapporto che intercede tra la teoria delle idee e la natura e l'origine dell'anima umana secondo Platone, rapporto di cui questi fa menzione e nel Fedro, e nel Menone, e nel Fedone, ecc. E questo punto ci è sempre parso importante per non dover esser tenuto in conto da chi voleva dimostrare che la teoria delle idee esposta da Platone non aveva alcun solido fondamento.

Ma quale che sia la ragione di questo silenzio, comprendiamo facilmente che Aristotile dovesse assegnare tutt'altra origine alla conoscenza, rigettando quella, cui Platone faceva in certo modo discendere dal Cielo! E all'esperienza, scrive egli, a cui

spetta di fornire i principii proprii a ciascuna scienza. È così che l'Astronomia riposa sulla osservazione; perocchè, se si osservano convenientemente i fenomeni celesti, si potrà stabilire la dimostrazione delle leggi che li reggono; e così avverrà per ogni altro ramo di conoscenze, se ci impadroniamo dei fatti sui quali riposano: se non omettiamo nulla di ciò che può offrire intorno ai fatti reali l'osservazione, potremo trovare la dimostrazione di quanto è suscettibile ad essere dimostrato e mettere in evidenza ciò che non è soggetto a dimostrazione (*Anal. priori* I, 30). Imperocchè i primi principii non sono dimostrabili, ed ogni dottrina accessibile alla ragione si forma mediante la deduzione da quelli (*ibid.* I, 2, 5). È poi per sè manifesto che, se ci manca la luce delle percezioni sensibili, ci manca con esse la scienza: perocchè noi acquistiamo la conoscenza o per induzione o per dimostrazione. La dimostrazione deriva dalle nozioni universali, l'induzione dalle particolari; ma non possiamo innalzarci alla contemplazione delle nozioni universali, se non per l'induzione. Di vero: è per l'induzione che conosciamo le stesse cose astratte, quando si vuol far intendere che alcune di esse sono in ciascun genere, cose d'altronde dette astratte, sebbene non siano separate, in quanto ciascuna di esse formerebbe un oggetto distintò.

Ma indurre è impossibile a chi non ha sensazioni; perocchê l'induzione si applica agli oggetti particolari e di questi non può essere scienza, perchè non si può in alcun modo trarla da universali senza induzione, nè ottenerla per induzione senza la percezione degli oggetti sensibili (*Anal. post.* I, 18).

Come riassunto di questi precetti ripetutamente sviluppati da Aristotile è il passo magistrale seguente: Quanto a sapere in qual modo possiamo giungere alla cognizione dei principii, e quale è la facoltà che li fa conoscere, si farà manifesto dalla soluzione di alcuni dubbi, cui bisogna prima esaminare.

Abbiamo stabilito non essere possibile di sapere cosa alcuna per dimostrazione, se non alla condizione di conoscere i primi principii, i principii immediati. Ma può dimandarsi: la cognizione

di questi è, ovvero non è della stessa natura della cognizione delle conclusioni? Avvi forse scienza degli uni e delle altre, o non ve n'ha punto? Avvi scienza di queste e qualche modo differente di conoscenza di quelli? Le facoltà che ci fanno conoscere i principii sono esse acquistate da noi senza essere in noi primitivamente, ovvero, pur essendo in noi primitivamente, restano nascoste in noi?

Credere che le possediamo così è cosa assurda, perchè ne seguirebbe che, pur avendo cognizioni più esatte delle stesse dimostrazioni, noi le ignoreremmo: d'altra parte, se le acquistiamo senza averle anteriormente, come noi potremmo conoscerle, come apprenderle senza una conoscenza anteriore? E per vero ciò è impossibile come lo abbiamo fatto vedere per dimostrazione. Dunque evidentemente è impossibile che possediamo primitivamente quei principii, come che si formino in noi senza che abbiamo in noi alcuna conoscenza, alcuna facoltà di acquistarli. Epperciò è necessario che abbiamo qualche potenza per acquistarli, senza tuttavia che tale facoltà posseduta da noi sia in esattezza superiore a quegli stessi principii.

Ora ciò è quello che sembra appunto trovarsi in tutti gli animali; essi tutti hanno certa potenza innata di giudicare, che si chiama sensibilità. Questa facoltà, innata in tutti gli animali, è in alcuni accompagnata dalla persistenza della sensazione, in altri no; in questi la conoscenza o non ha luogo del tutto, o essa, nel caso in cui la percezione è ben tosto cancellata, non va oltre la sensazione stessa. Altri invece conservano nell'anima qualche cosa anche dopo la sensazione e molti animali sono così costituiti. Ma vi è ancora tra loro questa differenza, cioè che negli uni per la memoria delle cose sentite si genera la ragione, negli altri no (*ὥστε τοῖς. μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μνήμης τοῖς δὲ μή*).

Così dunque la memoria, come dicevamo, viene dalla sensazione, e dalla memoria più volte ripetuta di una cosa viene l'esperienza; perocchè i ricordi possono essere numericamente moltiplicati, ma l'esperienza che formano è sempre una. Dalla

esperienza poi, ossia da tutto l'universale quiescente nell'anima, ἐκ δ'ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, *ex omni universali quiescente in anima, sive uno illo præter singula quod in omnibus illis rebus unum, sit idem*, viene il principio dell'arte e della scienza; dell'arte, se si tratta delle cose da farsi, della scienza, se di conoscere le cose che sono.

Laonde la conoscenza dei principii non si trova in noi bella e formata, non proviene meglio da altre conoscenze anteriori più note, ma unicamente dalla sensazione. Alla guerra dopo una sconfitta, se un soldato si arresta, un altro pure si arresta, finchè si rifà lo stato primitivo dell'esercito; ora l'anima è fatta in modo da provare qualche cosa di simile..; appena si arresta uno dei non differenti, di subito nell'anima si forma l'universale, στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου, *stante enim uno indifferente, tum primum in anima est universale*; così traduce il Pacio, — il Buhle invece meno felicemente, a mio avviso, corregge — *consistente enim uno ex individuis, primum quidem fit in anima universale* (*Anal. post.* II, 6, XV). L'edizione greco latina del Seminario di Padova traduce, parafrasando il testo, così: *nam cum eorum quae in eadem impromiscuamque in omnibus rationem habent, unum constiterit, primum tum in anima nascitur universale.* Il Gratry (*Logique*, vol. II, pag. 22) espone il passo in questo modo: Q'une sensation unique s'arrète aussi dans notre âme, aussitôt le premier universel, qui est dejà dans l'âme s'étend au genre dont un individu nous a frappé, jusqu'à ce que l'universel determiné en principes particuliers — universalia in particulari — se pose dans notre esprit.

Evidentemente il Gratry fa dire ad Aristotile cose che ripugnano a tutto il contesto, cioè suppone che per lo Stagirita l'universale nell'anima preceda la sensazione e l'induzione. A noi pare che il vero pensiero di Aristotile sia il seguente: mentre percipiamo i sensibili mediante sensazioni fugaci, in grazia della memoria rimane in noi la rappresentazione e la specie fissa di essi; a questa si aggiunge la rappresentazione e la specie di un altro sensibile singolare; quindi un'altra, fino a che resti

la rappresentazione e specie universale nell'anima, la quale specie poi è principio dell'arte e della scienza. In altri termini, nell'anima prima della sensazione e dell'induzione non vi è che la potenzialità di ricevere la specie universale.

Ma continua Aristotile: è bensì vero che si sente il singolare, ma il senso è dell'universale come dell'uomo, non di Callia uomo. Di nuovo, nei singolari sta (l'anima) fino che stiano quelle cose che sono impartibili e stiano gli universali, come tale animale, finchè stia l'animale, e così delle altre cose, *πάλιν δ'ἐν τούτοις ἵσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῷον, ἕως ζῷον.*

Ribadendo il concetto antecedente, Aristotile insegna che, sebbene noi conosciamo mediante i sensi i singolari, tuttavia non percipiamo solo i singolari, cioè la ragione della singolarità, per cui differiscono, ma anche la ragione universale in cui convengono. Così, sebbene pel senso della vista percipiamo, ad esempio, la bianchezza A, la bianchezza B; l'uomo Socrate, l'uomo Callia, nella bianchezza A e B percipiamo anche la bianchezza; in Socrate e Callia percipiamo anche l'uomo. Si arresta nell'anima la sensazione di più singoli, ad esempio di varie bianchezze, di varii uomini, finchè se ne astragga la nozione uomo; di vari animali, finchè se ne astragga la nozione animale. Dal che si fa evidente che le nozioni universali, come i principii delle arti e delle scienze, si acquistano per induzione o generalizzazione dai singolari sensibili (*Anal. post.*, capo ultimo).

Nella *Metafisica* Aristotile ripete quasi colle stesse parole il procedimento, mediante cui veniamo in possesso dei principii universali (I, I). Se non che egli ci avverte che nella *Morale* a Nicomaco ha già stabilito quale differenza interceda tra l'arte e la scienza e le altre conoscenze; è quindi necessario di esaminare ciò che ivi insegna intorno a questo punto capitale della sua gnoseologia.

Rispetto all'anima, scrive Aristotile, si è detto innanzi aver due parti, l'una che ha la ragione, l'altra che ne manca. Ora

conviene nello stesso modo distinguere la parte che ha la ragione. In fatto la parte dell'anima razionale si suddivide pure in due, l'una con cui consideriamo quegli enti, i principii dei quali non possono essere altrimenti; l'altra con cui consideriamo quelli che possono essere in più di un modo; perchè è necessario che siano diverse di genere quelle parti dell'anima, le quali sono atte a considerare cose di diverso genere, se la cognizione di esse avviene per certa somiglianza o parentela, e di queste parti l'una dicasi scientifica *τὸ ἐπιστημόν*, l'altra discorsiva, *τὸ λογιστικόν*. Imperoccbè il consigliarsi ed il discorrere è la stessa cosa, e niuno si consiglia intorno alle cose che non possono essere altrimenti, così che la discorsiva è una qualche parte del principio avente ragione, *ἕν τι μέρος τοῦ λόγου ἔχοντος* (*libro* VI).

Ora i principii che nell'anima presiedono all'azione sono tre: il senso, l'appetito, la mente; di questi il senso non è principio di azione, e ciò è manifesto da che gli animali bruti hanno bensì il senso, ma non comunione di operazioni (cioè coscienza dello stesso atto); quello poi che nel pensiero è l'affermazione o la negazione, nell'appetito è il cercare o fuggire una cosa; di guisa che, siccome la virtù morale è un abito elettivo e la elezione è un appetito deliberativo; così conviene che la ragione sia vera e l'appetito retto, se l'elezione ha da essere virtuosa e che lo stesso da quella sia affermato e da questo seguito. Questo è il pensiero o la verità pratica. Invece pel pensiero teoretico *διανοίας θεωρετικῆς*, non pratico, non operativo del bene o del male, sono bene o male il vero o il falso, a cui si applicano tutte le funzioni del pensare teoretico, *τοῦτο γάρ ἐστιν παντὸς διανοητικοῦ ἔργον*, (*ibid.* capo 2).

Vediamo dunque quante e quali siano le funzioni del pensare teoretico; cinque, dice Aristotile, sono le funzioni con cui l'anima enuncia il vero affermando o negando, cioè: l'arte, la scienza, la prudenza, la sapienza, l'intelletto; perocchè può accadere che si dica il falso o per estimazione o per opinione. Che cosa poi sia la scienza si fa manifesto esaminando sottilmente la verità della cosa e non tenendo dietro soltanto a

similitudini. E di vero: tutti riteniamo per fermo non poter mai accadere che ciò che sappiamo possa mai essere altrimenti; invece quelle cose, che possono essere altrimenti qnando abbiano luogo fuori della sfera della nostra osservazione, resta oscuro se vi siano o non vi siano. Dunque ciò a cui si riferisce la scienza è necessario epperciò eterno; perchè tutto ciò che è necessario è eterno, e tutto che è tale non è nè generabile nè corruttibile. Inoltre la scienza pare che possa insegnarsi, e ogni cosa scibile possa apprendersi. Ma ogni insegnamento si fa mediante alcune cose precognite, come dicemmo negli *Analitici*; attesochè o si fa per induzione o per sillogismo, e l'induzione è principio dell'universale ed il sillogismo deriva da universali.

Vi sono dunque principii da cui deriva il sillogismo, che non possono aversi per sillogismo, ma solo per induzione. La scienza quindi è un abito idoneo a dimostrare. Perocchè quando uno in certo qual modo creda così essere la cosa e gli siano noti i principii, allora sa, giacchè, se i principii non gli saranno noti più delle conclusioni, non avrà scienza che per accidente (ibid. capo 3).

Ma poichè la scienza è coguizione di cose universali e necessarie e delle cose dimostrabili, e come di ogni scienza vi sono alcuni principii (essendo la scienza congiunta alla ragione); e del principio della scienza non si dà nè scienza, ne arte, nè prudenza, attesochè ciò che è simile può dimostrarsi, mentre l'arte e la prudenza versano intorno a cose che possono essere altrimenti, e nemmeno la sapienza ha per oggetto cose siffatte, (essendo proprio del sapiente l'aver in pronto la dimostrazione di alcune cose); così è da conchiudersi: se quegli abiti, funzioni per cui diciamo il vero e non mai il falso circa le cose che non possono o possono anche stare altrimenti, sono la scienza, l'arte, la prudenza, la sapienza e l'intelletto; se la prudenza, la scienza, la sapienza e l'arte non hanno per oggetto i principii, rimane che il solo intelletto sia la facoltà dei principii (*ibid.* c. 6).

Aristotile qui non fa altro che ripetere ciò che aveva già stabilito negli *Analitici*, dove dice che tra le funzioni cogitative

mediante cui possiamo giungere alla verità, alcune sono sempre vere, come la scienza e l'intelletto, altre suscettive di errori, come l'opinione ed il discorso: inoltre che non avvi alcuna sorta di conoscenza che sia più esatta della scienza, eccetto l'intelletto; che i principii sono più noti delle dimostrazioni e che ogni scienza essendo pel discorso, è manifesto non potervi essere scienza dei principii. Laonde non essendovi che l'intelletto, il quale possa essere più vero della sapienza, consegue che l'intelletto è quello che si applica ai principii. E poichè non può darsi dimostrazione del principio della dimostrazione, quindi non scienza della scienza, e al disopra di questa non essendo altro genere di cognizione fuorchè l'intelletto, segue che questo è il principio della scienza (*post.* II, c. 19). Ma tutte queste dichiarazioni non giovano che a confermare quello che aveva prima stabilito, cioè che l'intelletto è bensì principio della scienza, ma non giunge alla cognizione dei principii primi, senza la precognizione dei quali è impossibile la dimostrazione se non prendendo le mosse dalla percezione sensibile.

Altrove, distinti i principii in assoluti e relativi, nota che i primi sono nella natura delle cose, i secondi solo nell'ordine delle nostre conoscenze. Questi che sono primi nell'ordine delle conoscenze sono i più vicini ai sensi, laddove quelli sono i più lontani. Chiama poi tesi di un principio sillogistico immediato la proposizione, che non può essere dimostrata e che non è necessario di conoscere per apprendere qualche cosa; al contrario la proposizione, che debbesi necessariamente conoscere per apprendere checchesia, la dice assioma, e aggiunge che vi sono proposizioni di tal fatta. La tesi infine che nega o afferma l'esistenza di un oggetto quale che sia, la nomina ipotesi; invece la tesi che nè afferma nè nega l'esistenza di una cosa, ma la enuncia semplicemente, come questa: l'unità sotto il rapporto della quantità è indivisibile, la chiama definizione (*Anal. post.*, I. c. 2).

Questa opposizione, che Aristotile rileva nei principii, ha una perfetta corrispondenza nella cognizione. Imperocchè la

conoscenza che abbraccia l'universale, ciò che è necessario, la essenza propria delle cose, è assoluta; invece quella, che non si aggira che sul contingente, particolare, accidentale, è meramente relativa; quindi a rigore solo la prima merita il nome di scienza, mentre la seconda non può ricevere che il nome di opinione, di credenza. La prima risulta dalla dimostrazione, la seconda dall'induzione, quella appartiene al ragionamento, questa ai sensi (*Anal. priori* I, capi 1, 2, 3, 12, 17; II, c. 24; *post.* I, capi 1, 4, 6, 8, 13, 20, 30, 33; II, capi 3, 4, 7, 12).

Gli accidenti non si dimostrano, non potendosi sapere, se saranno da per tutto e sempre; si percepiscono in un soggetto, in un luogo, in un tempo. Per contro, l'universale è necessario; e reciprocamente: il necessario è universale. Nè l'uno nè l'altro si applicano a questo o a quel soggetto, perchè esprimono ciò che debbe essere, ciò il cui contrario è impossibile (*Post.* I, capo 30). Che cosa è l'essenza di una cosa? Ciò che le appartiene necessariamente, che non appartiene che ad essa, che risiede sempre in essa, senza cui non sarebbe possibile, nè potrebbe essere concepita (*Post.* II, capi 4, 6). I sensi non possono darci scienza dimostrativa, perchè con essi percipiamo sempre un oggetto tale o tale, in un certo luogo, in un certo tempo. La dimostrazione al contrario si estende all'universale, ciò che è da per tutto sempre lo stesso, ciò, in una parola, che non può essere percepito dai sensi, i quali non percepiscono che i singolari. Dato quindi che coi sensi potessimo percepire che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti, questo teorema dovrebbe ancora essere dimostrato (*Post.* I, capo 31).

Vi sono cose vere, ma che possono essere altrimenti di quelle che sono; la scienza non può risultare da cose simili; queste sono oggetto dell'opinione, che però può essere vera o falsa. La stessa cosa può anche essere oggetto di opinione e insieme di scienza; ma allora si conosce con mezzi diversi (*Post.* I, c. 35).

Se non che più Aristotile insiste sulla distinzione fondamentale tra i dati che, forniti dai sensi, sono oggetto della opinione e quelli che debbono formare il vero oggetto della scienza, più

cresce la difficoltà di derivare i principii necessarii ed universali dalla sola esperienza, come di giustificarne la loro assolutezza.

Negli *Analitici*, nei quali la necessità degli universali è costantemente posta come un principio indiscutibile, distingue due sorta di necessità, l'una che è secondo natura, risultante dalla energia della sua azione; l'altra violenta, che ha luogo contro l'ordine della natura stessa. La prima viene da Aristotile riconosciuta nella caduta ad es. di una pietra; la seconda nel movimento della stessa lanciata obbliquamente. La stessa distinzione è riprodotta nella *Metafisica* (IV (V) 6); ma tale necessità è puramente fisica, e non può essere quella che costituisce il carattere dell'universale. Intanto dagli esempi che egli adduce spesso negli *Analitici*, presi dalle matematiche, è evidente, che intende di parlare di una necessità diversa dalla fisica. Ne' *Libri Fisici* tratta ancora di due altre sorta di necessità, l'una, cui chiama assoluta, e che deriva dalla materia, ossia dalla natura stessa delle cose; l'altra ipotetica risultante dal fine, a cui le cose tutte sono destinate.

Ma è pure manifesto che nemmeno queste ultime specie di necessità sono applicabili agli universali. Forse potrebbe parere che la necessità propria di essi venisse indicata in questo passo: l'assioma col soggetto e gli accidenti forma gli elementi delle scienza. Ora tutti gli assiomi sono dipendenti da un assioma supremo da cui tutti rampollano, cioè da quello che si enuncia così: non può affermarsi e negarsi insieme la stessa cosa: la stessa cosa non può essere e non essere nello stesso tempo (*Met.* III (IV) 5); ma altrove aveva avvertito che questo stesso assioma sembra avere un valore soltanto logico, epperciò non poter stabilire alcuna realtà (*Post.* I. 2). La difficoltà quindi non è superata, ma solo allontanata; così che mentre Aristotile si sforza di ricondurre la cognizione dei principii ad un'unica sorgente, è costretto a confessare che le percezioni sensibili dànno bensì i principii contingenti. ma per se sole non possono fornirci i necessarii (*de Anima* II, 3).

Nel trattare delle cause, come nella investigazione dei

principii, Aristotile, volendo coordinare le conoscenze e subordinarle per giungere a stabilire la loro genesi da una cognizione prima e così ridurle ad una sola sorgente, malgrado i suoi sforzi non raggiunge lo scopo. Nè poteva essere altrimenti: perchè prendendo le mosse dal fatto primitivo della sensazione e pur concedendo che mediante la nostra attività si trasformi il suo contenuto in rappresentazione e che dal vario raggruppamento delle rappresentazioni dipendano diverse altre funzioni come la memoria, la riproduzione, gli abiti di astrarre e generalizzare, la formazione del linguaggio, e sotto un certo rispetto l'arte; anche ammettendo che ciascuna di queste funzioni abbia un fondamento nella rappresentazione, e tutte insieme occupino gran parte della nostra attività cogitativa, pure tutto ciò non è sufficiente a giustificare la necessità dei concetti, che sono il vero oggetto della scienza.

In fatto, concedendo che la formazione di certi universali proceda come la descrive Aristotile, cioè che nell'anima nostra si fissino le note essenziali, ad esempio dell'uomo, quindi il concetto specifico di uomo si ricavi per induzione dalla percezione di varii individui uomini, è certo che vi sono ancora altri universali che non possono in alcun modo dedursi dalle rappresentazioni sensibili, come i concetti di sostanza, di causa, ecc... Nello stesso linguaggio se vi sono alcuni elementi che si risolvono in rappresentazioni originarie, ve ne sono altri i quali è impossibile di ridurre a rappresentazioni sensibili, tali sono quelli che esprimono la parte formale del linguaggio, cioè le relazioni.

Inoltre, quando nei concetti che sono desunti dalle rappresentazioni sensibili, diciamo contenersi note necessarie ed essenziali, possiamo parlare in tal modo solamente perchè le abbiamo riscontrate in certi individui varie volte? Come potremmo noi stabilire il numero di volte che si richiederebbe perchè una nota meritasse il nome di necessaria ed essenziale? Quante note credute necessarie ed essenziali in un dato tipo specifico non si sono in seguito trovate accidentali? Del resto, perchè una nota possa dirsi necessaria ed essenziale, bisogna

che appartenga alla essenza della cosa stessa, ed Aristotile ne conviene indubbiamente; ora l'essenza di una cosa non può, come è manifesto, essere oggetto di rappresentazione. Donde segue che la sensazione e la rappresentazione non possono trasformarsi in concetto necessario ed universale senza l'aggiunta di qualche altro elemento che non si trova nè nella sensazione, nè nella rappresentazione, nè può ricavarsi dalla riflessione sul contenuto della rappresentazione medesima.

Ma se Aristotile non risolse il problema gnoseologico compiutamente nelle opere fin qui esaminate, poichè egli consacrò un trattato speciale allo studio dell'anima e delle sue funzioni, oltre varii altri scritti in cui discute diverse questioni riguardanti l'antropologia, ragion vuole che li consultiamo diligentemente, per vedere se in essi troviamo la soluzione desiderata, incominciando dal primo.

La scienza che ha per oggetto l'anima, scrive Aristotile, vuol essere collocata al primo posto, non essendovene altra che abbia più nobile carattere, scopo più elevato; utilità maggiore, soggetto più ragguardevole. Ma il suo studio presenta serie difficoltà, e, per dirigerci nel medesimo, dobbiamo prendere a guida il lume dell'esperienza. Vero è che così otterremo piuttosto una storia, che non una scienza, propriamente detta, ma in compenso vi coglieremo quel genere d'istruzione che è meglio alla nostra portata (*libro* I).

Non sapremmo abbastanza lodare il metodo suggerito da Aristotile per lo studio dell'anima e delle sue funzioni, ma forse ci occorrerà di notare che in alcuni punti, e non dei meno importanti, non vi fu sempre fedele. Riserbandoci di rilevare ciò a suo luogo, osserviamo che egli dalla lunga esposizione e disamina delle opinioni dei filosofi che lo precedettero in questo studio, trae due conclusioni: 1° che l'estensione e il moto nello spazio non possono applicarsi all'anima; 2° che le diverse sue facoltà non implicano in essa nè divisioni, nè parti, epperciò che l'anima è una, non invecchia mai, e lo invecchiare appartiene solo al corpo (*ibid.* c. I, § 2, 5, 7, 8).

Ma l'anima essendo il principio della vita, bisogna pure considerarla in relazione col corpo organizzato, che le serve di istrumento, e l'aver separato questi due ordini di ricerche così strettamente collegate tra loro, Aristotile a buon diritto lo giudica un grave difetto dei filosofi suoi antecessori (*ibid.* § 4).

Considerando l'anima in rapporto col suo corpo organizzato, il primo problema che si presenta ad Aristotile è quello della vita; e per risolverlo lo generalizza, dimandando che cosa sia la vita nel suo più largo senso; e risponde la vita essere il pensare, il sentire, il movimento volontario, l'insieme dei rivolgimenti che hanno origine dalla quotidiana rinnovazione mediante il nutrimento, l'accrescimento, il decrescimento, sotto il quale aspetto le piante pure hanno vita, ma imperfetta. mancando di anima (*libro* II, c. 2 § 2, 3).

Aristotile, avendo altrove distinta la materia e la forma nella sostanza, applica questa distinzione alla determinazione del concetto dell'anima. La materia, scrive egli, è ciò che di per sè non è alcun essere determinato; la forma o specie è ciò per cui la materia diventa un *cotesto;* quindi la materia è la potenza, la forma è l'atto, il quale può essere in due modi, cioè o come *sapere* o come *speculare* (*ibid.* c. 1, § 2).

A schiarimento di queste due espressioni, osserviamo che Aristotile considera nell'atto due momenti o gradi, che per brevità chiameremo atto primo e atto secondo. Ora il sapere e lo speculare differiscono tra loro come la quiete ed il moto; l'anima come forma del corpo è l'entelechia o atto del corpo; l'entelechia come scienza è l'atto primo, giacchè la scienza intorno ad un oggetto qualsiasi è sempre anteriore allo speculare; perchè chi possiede la scienza può mediante la stessa speculare, θεωρεῖν, quindi lo speculare rispetto alla scienza è atto secondo. Dal che si scorge che nella sopradetta espressione lo speculare non significa il volgere la mente all'acquisto della scienza, ma l'esercizio stesso della scienza già acquistata.

Ciò posto, la forma essendo l'atto che determina la materia e le dà il carattere proprio, Aristotile aggiunge che l'anima è

l'entelechia, o atto primo di un corpo organico avente la vita in potenza. Quindi la nozione dell'anima, che ne comprende tutte le specie, è l'atto di un corpo fornito di organi. E poichè l'anima è l'atto di un corpo siffatto, è chiaro che non è nemmeno da domandarsi se l'anima ed il corpo siano una stessa cosa, come non si domanda se la cera e la figura siano tutt'uno. Tuttavia l'anima non è separabile dal corpo, o almeno non ne sono separabili alcune parti, se di sua natura è composta; perocchè di alcune parti del corpo essa è appunto l'atto; pure nulla osta che alcune sue parti siano separabili, perchè non sono atto di alcun corpo (*ibid.* c. 1, § 4, 7, 12).

Qui evidentemente la preoccupazione di Aristotele intorno alla separabilità di alcune parti dell'anima, dopo averla definita l'atto di un corpo fornito di organi, non sembra giustificata dalla osservazione secondo il precetto da lui posto innanzi. E ciò è tanto vero che poco dopo nega che in essa vi siano parti separabili, scrivendo: sono proprietà dell'anima conoscere, sentire, desiderare, volere ed in generale appetire ed il moto locale; inoltre il crescere, il fiorire, il deperire e ciascuna di queste funzioni appartiene a tutta l'anima, e con tutta l'anima pensiamo, sentiamo e compiamo ogni altra funzione, vuoi attiva, vuoi passiva... A coloro, aggiunge egli, che affermano che l'anima ha parti, che con una intende e con un'altra sente, può domandarsi: che cosa è che riduce l'anima all'unità? È del tutto evidente che ciò non può essere il corpo, anzi pare che avvenga il contrario, cioè che sia l'anima quella che tiene insieme il corpo; per lo meno è un fatto, che quando si è dipartita dal corpo, questo spira e va in putrefazione. Che se vi ha alcunchè d'altro che riduce l'anima ad unità, questo è ciò che veramente sarebbe a dirsi dell'anima. E qui di bel nuovo sarebbe da farsi ricerca se questo alcunchè d'altro sia uno od abbia parti: se è uno, allora perchè non ammettere subito che l'anima anche essa è una? Se invece ha parti, chiederemo di nuovo qual cosa ne tenga insieme le parti, e così all'infinito... In conseguenza l'anima non ha parti, ed è essa tutta intiera

che tiene insieme tutto il corpo, epperciò è una (*libro* I, c. 5, § 23, 24, 25).

A rendere ancora più chiara tale unità, Aristotile continua: vivere si dice in varii sensi: epperciò si debba ammettere che vive il soggetto a cui appartiene una delle facoltà seguenti: mente, senso, moto e quiete riferiti allo spazio, moto riferito alla nutrizione, all'aumento, al deperimento. Perciò le piante possono considerarsi come viventi in quanto che si nutrono; e questo genere di vita può stare senza gli altri; ma negli altri esseri la vita non può stare senza di quello. Pertanto la vita è nei viventi per questo principio; ma l'anima è costituita essenzialmente tale per la sensitività. Dei sensi poi quello, che appartiene a tutti gli animali, è il tatto; e come la facoltà vegetativa può separarsi dal tatto e dalla sensitività, così il tatto può disgiungersi dagli altri sensi. La facoltà vegetativa è quella parte dell'anima a cui partecipano anche le piante, laddove gli animali, oltre questa posseggono la sensitività tattile. L'anima umana poi, essendo il principio di tutte le funzioni fin qui enumerate, per esse può chiamarsi vegetativa, sensitiva, cogitativa e motrice (*libro* II, c. 2, § 2, 3, 4, 5, 6).

A far anche meglio scorgere la differenza che intercede tra le parti, che compongono una cosa e le diverse funzioni di una cosa, Aristotile aggiunge: le parti dell'anima non sono separabili, come vogliono alcuni (allude certo a Platone che insegna ciò nella *Repubblica* IV, § 436, 441; nel *Timeo*, § 69); sebbene siano diverse quanto al concetto; perocchè il concetto che abbiamo di ciò che è conformato a sentire è diverso dal concetto di quello che è conformato ad opinare, dal momento che il sentire e l'opinare sono cose differenti; ed altrettanto debbe dirsi di ciascuna delle funzioni sopra indicate, cioè della funzione di pensare, desiderare, volere, e via discorrendo.

Quanto alle relazioni poi che intercedono tra l'anima e il corpo, Aristotile osserva che ciò mediante cui viviamo e sentiamo è duplice, come ciò mediante cui sappiamo, l'uno essendo la scienza, l'altro l'anima, perchè noi diciamo di sapere con esse,

come duplice è ciò mediante cui godiamo buona salute, cioè la sanità ed il corpo, o tutto o in parte; e di questi mezzi tanto la sanità quanto la scienza sono la forma, e la specie e la nozione, ed in certo modo l'attuazione del soggetto che ne è ricettivo; la scienza, del soggetto capace di sapere, la sanità, del soggetto capace di essere risanato. Dal che appare che l'azione di ciò che può agire ha luogo in un soggetto passivo, il quale abbia disposizione a riceverla. E siccome l'anima è ciò mediante cui viviamo e sentiamo e pensiamo nel primo senso di questa parola; così dalle tre sopraccennate premesse consegue che l'anima è la nozione e la specie, e che non è da intendersi come il sostrato. Inoltre come l'essenza si dice in tre sensi; nell'uno è la specie, nell'altro è la materia, nel terzo il composto dell'una e dell'altra; di questi la materia è la potenza, la specie è l'atto, ed il risultante della materia e della forma è l'animato, di guisa che il corpo non è l'atto dell'anima, ma questa piuttosto è l'atto del corpo.

Laonde dirittamente veggono quelli, che credono che l'anima nè possa essere senza il corpo, nè sia un corpo; essa non è corpo ma inesiste nel corpo, ed in un corpo così e così fatto. Il che è anche conforme a ragione, perchè l'atto di ciascuna cosa, si svolge in un soggetto, che ne abbia la potenza, e in una propria materia. Dal che è reso manifesto che l'anima è l'atto, la nozione di ciò che ha la potenza a diventare animale (*ibid.* c. 2, § 10, 12, 13, 14, 15).

Aristotile sente così profondamente la necessità di insistere sopra questa unità dell'anima umana da aggiungere: se con una parte dell' anima (cioè separata) s' intendesse, con un' altra si sentisse, con un'altra si volesse, che cosa potrebbe mai ridurre l'anima ad unità? E dimostrato che nè il corpo, nè altra cosa diversa da esso, fuorchè l'anima, può ridurre quelle varie funzioni all'unità, conchiude essere sempre la stessa anima che compie tutte queste funzioni: ma d'altra parte l'anima è specie o forma o atto di un corpo avente la vita in potenza, quindi corrompendosi il corpo anche l'anima si corrompe e distrugge. (*libro* I, c. 5, § 23, 24).

Dopo così esplicite e formali dichiarazioni potremmo credere di aver colto il pieno concetto di Aristotile intorno all'anima; intanto nulla sarebbe più lontano dal vero. Imperocchè dopo aver stabilito l'unità dell'anima, l'inseparabilità delle sue funzioni, afferma di nuovo che il νοῦς e la potenza speculativa è piuttosto un'anima di un altro genere non solo, ma è pure separabile dall'anima atto del corpo, come ciò che è eterno da quello che è corruttibile, e questa anima, mente, intelletto, non è atto di verun corpo, ed è perciò che ne è separabile.

Qui, come nella gnoseologia, Aristotile giunge a conclusioni opposte, sostenendo cioè che l'anima non consta di parti separabili, epperò con essa tutta intiera sentiamo, conosciamo, desideriamo, vogliamo, compiamo in una parola tutte le funzioni animali e razionali, e nello stesso tempo che la mente o l'intelletto non è una funzione di quella; ma bensì di un'altra anima, e se la prima è atto di un corpo organico e si corrompe con esso, la seconda non è atto di alcun corpo epperciò eterna ed incorruttibile. Ora che allo Stagirita sfuggisse tale contraddizione non possiamo pensarlo; bisognerà quindi cercare nell'ulteriore svolgimento della sua *Psicologia*, se egli sia giunto a conciliare nell'unità dell'anima umana questi elementi così diversi.

Ed incominciando dalla facoltà di sentire, notiamo che Aristotile distingue accuratamente le percezioni, che acquistiamo con un solo senso, da quelle che otteniamo con più sensi; le percezioni, che acquistiamo immediatamente da quelle che abbiamo soltanto mediatamente. La sensazione poi, essendo la modificazione prodotta dalla presenza degli oggetti esterni mediante la loro azione sopra i nostri organi sensorii, è passiva, almeno nel suo primo momento. La differenza poi che distingue le percezioni sensibili dalle nozioni universali, secondo lui, consiste in ciò, che per sentire in atto, gli oggetti debbono essere presenti ed operare dal di fuori sui nostri sensi, inoltre l'atto di questi si applica agli individui particolari, laddove la scienza si applica agli universali, i quali in certo modo inesistono nel-

l'anima stessa, quindi il pensare è in piena facoltà del soggetto pensante, purchè il voglia: al contrario per sentire è sempre necessaria la presenza dell'oggetto sensibile.

Nell'anima poi avvi una specie di reazione sulla sensazione ricevuta, sicchè diventa insieme passiva ed attiva; cioè, come si esprime Aristotile, il soggetto capace di sentire è in potenza quale è attualmente il sensibile; epperciò se è passivo finchè non è divenuto simile al sensibile dopochè dalla potenza è passato all'atto, diventa tale, quale il sensibile stesso. Inoltre, secondo Aristotile, non è esatto dire che ciascun senso non possa percepire che un oggetto simile in certo qual modo a sè, ma è bastante che tale oggetto sia in rapporto con quello. Perocchè i sensi sono ricettivi delle forme sensibili ma senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro, o l'oro di cui è composto, cioè la cera riceve bensì l'impronta dell'anello d'oro o di bronzo, ma non in quanto oro o bronzo. Similmente il senso viene modificato dagli oggetti, che hanno colore, odore, suono, non già quali sono denominati, ma in quanto sono così e così fatti secondo la loro nozione (II, 12).

S. Tommaso nell'antica versione da lui commentata, leggeva: *sensus susceptivus specierum sine materia;* e così pare che leggesse pure Temistio dicendo egli: il senso è suscettivo della specie senza la materia. Ma rispetto al vocabolo *αἴσθησις* i commentatori greci non vanno tutti d'accordo. Temistio e Simplicio opinano che, ciò che riceve la forma senza la materia, secondo Aristotile, è l'organo sensorio; invece Alessandro e Filopono vogliono che sia la facoltà dell'anima che, quasi imitando, presenta all'intelletto le immagini delle cose sentite. Ma ci occorrerà di ritornare altrove sopra questo punto.

Qui notiamo solo che ogni sensazione implica due condizioni: l'oggetto esterno per la presenza del quale il soggetto capace di sentire viene modificato, ed il soggetto stesso che riceve tale modificazione; quindi Aristotile giustamente osserva essere caduti in errore quegli antichi, che nella sensazione non vedevano che il soggetto modificato (*ibid.* 12). La forma poi e l'apparenza

del colore, che riceviamo per la visione non risiede che in noi, e scompare colla visione, mentre la causa, che imprime in noi quella immagine, risiede negli oggetti esterni e resta in essi durevole e permanente (*de Coloribus*).

Dopo una minuta disamina delle varie sensazioni, che riceviamo mediante gli organi sensorii, Aristotile aggiunge: ricevendo sensazioni varie avvertiamo le differenze, che esistono tra le stesse; è dunque necessario un centro comune unico, in cui le diverse sensazioni possano riunirsi, e paragonarsi. Imperocchè è troppo manifesto che agenti separati non potrebbero giudicare ciò, che distingue due oggetti separati. Così due uomini, ciascuno dei quali percepisce cose differenti, non possono paragonarle. Nè ciò solo basta, ma si richiede ancora che le percezioni siano nello stesso tempo riunite nel medesimo soggetto, altrimenti se fossero successive non potrebbero essere paragonate. Ora questo centro comune non può essere negli organi, epperciò debbe esservi un sensorio speciale delle qualità comuni come moto, figura, grandezza, numero, unità. Nemmeno è possibile giudicare con mezzi separati, ad esempio che il dolce è diverso dal bianco; ma queste qualità debbono rendersi manifeste ad un stesso ed unico soggetto, perchè, se no, anche quando io sentissi un oggetto e tu sentissi lo stesso, ci dovrebbero parere diverse fra loro. Deve dunque un solo soggetto dire che sono diverse tali qualità sensibili; perchè appunto diverso è il dolce dal bianco. Ma il medesimo soggetto lo dice: epperò anche il medesimo soggetto, così come dice, intende e sente; ed ancora dal medesimo soggetto e nello stesso tempo si giudica che l'uno è diverso dall'altro (III, 2).

Colla espressione *sensorio comune*, Aristotile designa energicamente quella unità dell'anima ed inseparabilità delle sue funzioni, già accennata antecedentemente, unità in cui si riuniscono tutte le percezioni senza confondersi e per la quale si conoscono le somiglianze, se ne rilevano le differenze, in una parola, quella unità per cui si sente e si intende e, come si sente ed intende, si giudica.

Ma poichè l'anima umana è caratterizzata specialmente dal sentire e pensare, ne veniva naturale la ricerca, se tra queste due funzioni vi corra differenza oppure no. Pensare e sapere, dice Aristotile, sembra essere un certo sentire, τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι, (*de anima*, III, 3), poichè nei due casi l'anima distingue e conosce qualche cosa, nondimeno sentire e sapere non sono lo stesso. In fatto il sentire appartiene a tutti gli animali, il sapere a pochi; inoltre il pensare non è lo stesso del sentire, dico il pensare mediante cui si percepiscono rettamente o non rettamente le cose. Imperocchè quello, che percepisce rettamente è prudenza, scienza ed opinione vera; non rettamente è il contrario di queste. Ora il senso, in quanto si esercita intorno a ciò, che gli è proprio è sempre vero, anche negli animali, mentre è possibile di ragionare anche non rettamente, ciò, che non appartiene che all'essere fornito di ragione.

Ma, continua Aristotile, la fantasia pure è qualche cosa di diverso dal senso e dal pensiero; essa non si produce senza il senso, come senza di essa non vi è concetto, ma si scorge facilmente che essa non è nè pensiero nè concetto. La fantasia è dipendente dal volere, essendoci lecito di fingere ciò, che vogliamo, di porci, per così dire, l'oggetto avanti agli occhi, come fanno quelli, che traducono le cose in segni mnemonici e in simboli. Al contrario l'opinare non dipende da noi, essendo necessario che, chi opina abbia una opinione vera o falsa. Ancora, quando il nostro opinare si riferisce a qualche cosa di terribile e di temibile, di subito siamo costernati, così quando il nostro opinare si riferisce a qualche cosa di forte: all'opposto quando immaginiamo cose simili, ci sentiamo soltanto affetti come se le vedessimo in pittura.

Da ciò si deduce, che la fantasia essendo quella facoltà per cui diciamo che un'immagine si presenta o non si presenta a noi (e questa parola qui è una semplice metafora), essa è un abito di tali immagini, il quale ci fa discernere, cioè conoscere, il vero ed il falso. Ma le facoltà di tale sorta essendo il senso,

l'opinione, la scienza, l'intelletto, la fantasia è dessa una funzione di alcuna di tali potenze o una potenza speciale? Per rispondere a tale questione, Aristotile, dimostrato per quali ragioni non possa confondersi col senso, nè sia una funzione del senso, nè colla scienza, nè colla opinione, nè coll'intelletto, nè sia una combinazione dell'opinione e della sensazione, conchiude essere la fantasia un movimento che procede dal moto dei sensi, senza però essere il movimento degli stessi; quindi un movimento proprio, che ha relazione colla facoltà di conoscere superiore, sebbene di questa relazione qui egli non faccia che un cenno fuggitivo colle parole, *nè senza fantasia vi è concetto*, sopra riportate (III, 3).

Temistio, volendo determinare la relazione che intercede tra il senso e la fantasia, crede di poterla esprimere con queste parole nella traduzione di Ermolao Barbaro: *recipere sensum sensilia, quia compos sit sentiendi ea, a quibus movetur, conservare, quia vim habeat immaginandi ea, quæ sentit* (p. 545).

Se non che non pare convenire troppo alla fantasia, per sè tanto volubile, l'ufficio di conservare e ritenere, e forse perciò Filopono a questo proposito si limita a dire che la fantasia è la facoltà suscettiva delle forme sensibili mediante il senso..... e ciò, aggiunge egli, è tanto vero che, quando immaginiamo, prendiamo i tipi dalle sensazioni; ciò che è anche confermato dai ciechi di nascita, i quali non hanno alcuna immagine dei colori (*Comm. de anima*, III, c. 2).

Definita la fantasia un movimento che procede dal moto dei sensi, senza però essere il movimento degli stessi, Aristotile continua: ma siccome la vista è il principale dei nostri sensi, la fantasia ha ricevuto il suo nome dall'immagine che ci rivela la luce, non essendo possibile di vedere senza la stessa. E perchè le immagini permangono e sono simili alle cose sensibili, gli animali operano spesso a cagione di esse e delle sensazioni; gli uni perchè mancano dell'intelletto, gli altri perchè il loro intelletto è oscurato dalle passioni, dalle malattie o dal sonno, come gli uomini (III, 3).

Determinata la natura del sentire, opinare. immaginare, volendo da ultimo esporre la sua teoria intorno all'intendere Aristotile scrive: quanto a quella parte dell'anima per cui essa conosce e sa, che essa sia separabile o non lo sia in realtà, ma soltanto secondo ragione, bisogna prima vedere come si distingua dalle altre e cercare come si generi l'intendère. È anzitutto notevole questo ritardo a risolvere la questione della separabilità effettiva, o soltanto secondo ragione, dopo le cose precedenti. Questa titubanza in un pensatore così risoluto ci lascia supporre che il suo pensiero fosse ancora ondeggiante intorno all'opinione definitiva che sarebbe per adottare.

Intanto egli prosegue: se l'intendere rassomiglia al sentire, sarà un patire dallo stesso intelligibile, o qualche cosa di analogo. Ma l'intelletto non essendo suscettivo di passione, bensì soltanto di forme (specie), è in potenza di queste forme, ma non è forma: ha rassomiglianza col senso, e come questo è rispetto ai sensibili, così quello è rispetto agli intelligibili. Quindi, se l'intelletto ha da intendere le cose, è necessario che sia distinto da tutte le cose, affinchè, come dice Anassagora, tutte le domini e le conosca. Perocchè, *παρεμφαινόμενον χωλύει τὸ ἀλλότριον χαὶ ἀντιφράττει*, sentenza, che l'Argiropolo traduce: *alienum namque cum apparet juxta, prohibet atque seiungit*, e Filopono commenta così: se l'intelletto constasse di materia, essa apparendo internamente ed interponendosi, impedirebbe non solo che esso intelletto intendesse se stesso, ma anche le altre cose (*de anima*, III, c, 1 *Comm.*). Il Trendelemburg poi così: *mens adeo suam vim habet et quasi sua luce utitur, ut quidquid alieni intrare conatur repellat, nec verum ambigua luce extrinsecus accedente reprimi patiatur* (*de an.*, III, 4, *Comm.*). Il Barthelmy St-Hilaire la traduce con queste parole: sa lumière intérieure, quand elle parait, empêche de voir l'objet étranger, et l'eclipse. Ed in nota, aggiunge; j'ai taché de rendre par cette espèce de periphrase la force de l'expression grécque qui se réduit à un seul mot ici, au lieu de six, que j'ai dû employer.

A noi pare invece che la perifrasi adoperata dal St-Hilaire

per tradurre la parola παρεμφαινόμενον sia del tutto contraria al pensiero di Aristotile. Perocchè questi afferma con Anassagora che, affinchè l'intelletto possa conoscere tutte le cose, debba essere distinto da tutte le cose, cioè perchè l'intelletto conosca alcun che, non debbe avere questo in sè secondo la sua natura materiale; chè se avesse in sè l'oggetto da conoscere secondo la sua natura materiale, sarebbe impedito dal poterle conoscere; così ad esempio, perchè l'occhio possa vedere i colori, non deve aver in sè alcun colore, perchè, se avesse in sè qualche colore, questo, apparendo, gli impedirebbe di discernere gli altri colori. Ma se ciò si verifica negli stessi organi sensorii, tanto più si verificherebbe nell'intelletto, il quale, perchè possa conoscere non solo i corpi, ma anche le loro differenze non debbe avere in sè alcun che di corporeo, altrimenti questo interponendosi tra l'intelletto e l'oggetto renderebbe impossibile la cognizione. In conseguenza, aggiunge Aristotile, all'intelletto non compete altra natura, che quella di essere in potenza.

Laonde quello che si denomina intelletto dell'anima, dico ora quello, per cui l'anima ragiona e apprezza, ὁ ἄρα καλούμενος τῆς, ψυχῆς νοῦς, (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοῦται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) non è in atto niente di quelle cose che sono prima che intenda. *Mens,* dice il Trendelenburg, *si rationes perpendit et diudicat ut certe quid statuatur, recte* διανοεῖται *et* ὑπολαμβάνει *dicitur* (*Com.* III, 4). Dunque per Aristotile è certo che l'intelletto dell'anima non ha in atto alcuna specie o forma intelligibile prima che intenda.

Neppure è consentaneo a ragione, prosegue Aristotile, che l'intelletto sia misto al corpo; perchè in tal caso diventerebbe qualche cosa di caldo o di freddo, oppure avrebbe un qualche istrumento, come ne ha il sentire, laddove l'intelletto non ha alcun istrumento. Quindi bene e rettamente pensano quelli, che dicono l'anima essere il luogo delle forme (specie); ma non già tutta l'anima solo bensì la intellettiva, nè questa è in atto ma solo in potenza (III, 4).

L'anima è il luogo delle forme, delle specie, ma tale proprietà

non compete all'anima per cui viviamo, sentiamo, pensiamo, giudichiamo, desideriamo, vogliamo, nella cui unità si accentrano tutte le funzioni, ma unicamente all'intelletto dell'anima, il quale solo non è misto al corpo, nè abbisogna di alcun istrumento corporeo. Quali poi siano i rapporti che intercedono tra esso e l'anima, atto del corpo lo vedremo in seguito.

Aristotile ritornando sulle differenze tra l'intendere ed il sentire, aggiunge: il senso non può sentire un sensibile veemente; l'udito, ad esempio, non ode dopo forti suoni, e l'occhio non vede dopo vivissimi colori, e l'olfato non odora dopo veementi odori; al contrario l'intelletto dopo che ha inteso alcunchè di grandemente intelligibile, non già meno, ma anzi meglio intende le cose inferiori; e ciò avviene perchè la sensibilità non può esercitarsi senza il corpo, mentre l'intelletto ne è separabile.

Quando poi l'intelletto è divenuto le singole cose, cioè sciente in atto ciò, che accade quando l'intelletto può operare da sè, in tal caso è pure anche in potenza; ma non in potenza come era prima che apprendesse e scoprisse; perchè ora l'intelletto può intendere sè stesso, καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν. In altre parole, l'intelletto come mera potenza d'intendere è πρώτη ἐντελέχεια; è in potenza le cose scibili, ἐπιστήμων δυνάμει; quando ha imparato è, ἐπιστήμων κατ'ἐνέργειαν, cioè è in grado di potersi servire in qualunque momento della scienza acquistata. Tuttavia siccome può, in un dato tempo, non far uso della scienza, cui possiede, sebbene l'abbia in pronto per servirsene a volontà, è in potenza relativamente all'uso effettivo di quella. Non è dubbio che questo secondo modo di essere in potenza differisce dal primo, epperò l'intelletto solamente quando si trova nello stato della seconda potenzialità può intendere sè stesso.

Volendo poi spiegare come l'intelletto conosca l'essenza delle cose, e quelle in cui è concretata una essenza, Aristotile richiama una dottrina esposta nel VI della *Metafisica*, dove scrive: la quiddità, ossia l'essenza e la forma unendosi alla materia costituiscono ciò che si chiama la sostanza realizzata. Prendiamo ad esempio la concavità: la sua unione col naso, co-

stituisce il naso camuso, il camuso; perocchè la nozione di naso è comune alle due espressioni; ma nella sostanza realizzata, nel naso camuso vi è insieme materia e forma. Gli universali esistono negli individui; la sostanza non è qualche cosa di universale, ma un composto di materia e forma tale e tale. La materia e la forma sono universali; ma l'individuo Socrate, o qualsiasi altro individuo è un composto di materia e forma. La forma stessa, e per questa intendo l'essenza pura, ha anche parti come il composto di forma e materia; ma le parti della forma, non sono che parti della definizione, e la definizione non è che la nozione generale; perocchè il circolo o l'essenza del circolo, l'anima o l'essenza dell'anima sono una sola e stessa cosa. Ma dei composti, per esempio, di un circolo dato particolare sensibile o intelligibile, (intendo per intelligibile il circolo matematico, e per sensibile il circolo di bronzo o legno) non vi è definizione, e non è per la definizione che si conoscono, ma bensì mediante il pensiero ed i sensi.

Infatto, quando abbiamo cessato di vedere realmente circoli particolari, non sappiamo più se esistano o no; tuttavia riteniamo la nozione generale del circolo, non già una nozione della materia, perchè non la percipiamo in sè stessa. Questa poi o è sensibile o intelligibile; la prima è, ad esempio, il legno, il bronzo ed ogni altra materia suscettibile di moto; la seconda si trova per verità negli esseri sensibili, ma non in quanto sensibili, come negli esseri matematici (c. X). Adunque negli esseri materiali alla quiddità della specie si unisce una materia individuale; così nell'uomo alla quiddità umanità si unisce un corpo organico cogli accidenti, pei quali viene costituito l'individuo uomo, risnltante cioè di carne, muscoli, nervi, ossa e dell'anima. Al contrario nelle sostanze immateriali nulla si aggiunge alla quiddità della specie: epperò ogni sostanza di tal fatta è essa stessa la sua essenza specifica,

Gli esseri materiali poi, continua Aristotile, differiscono dai matematici in ciò, che, quelli implicano nel loro concetto una materia sensibile, cioè affetta da accidenti che cadono sotto i

sensi, a quel modo che il camuso inchiude il naso; invece gli enti matematici non implicano nel loro concetto che una materia intelligibile, cioè un soggetto meramente *quanto*, astrazione fatta da ogni accidente sensibile; così il concavo inchiude nel suo concetto un mero quanto, fatta astrazione da ogni altro accidente sensibile (*ibid.*, c. II).

Altrove Aristotile ripete questa distinzione riflettendo che altro è la grandezza, altro aver grandezza, altro è l'acqua, altro è essere di acqua e così di molte altre cose, sebbene ciò non si verifichi di tutte. Imperocchè in alcune quelle due cose non sono diverse, ma una stessa cosa (*de anima*, III, 4). La carne, ad esempio, come composta di certa materia e forma, cadendo sotto i sensi, si conosce mediante i sensi; la forma della carne è ciò per cui la carne è carne e non altra cosa, e nella realtà è inseparabile dalla carne, e questo si avvera in tutte le cose risultanti di forma e materia sensibile. Ma vi sono anche oggetti in cui l'oggetto e la forma sono una stessa cosa, così il punto matematico e la sua essenza sono un medesimo; lo stesso debbe dirsi di tutte le cose semplici e prive di materia sensibile, perchè in queste la ragione per cui sono, e la forma non differiscono (*ibid. ibid.*).

Ciò premesso, se si tratta di cose, continua Aristotile, in cui la materia e la forma sono riunite in una sostanza materiale individua, è manifesto che l'intelletto le conosce mediante i sensi; se invece si tratta della forma o essenza stessa, bisogna ancora distinguere; se si parla della essenza congiunta alla materia, non può essere conosciuta senza l'intermediario dei sensi; se si discorre della essenza separata, considerata in sè, a conoscere questa basta l'intelletto solo. Così l'anima umana conosce l'essenza dell'uomo, come ha la conoscenza di individui particolari: ma tra le due conoscenze vi ha questa differenza, che l'essenza dell'uomo si discerne col solo intelletto, ossia con questo solo giudichiamo che l'uomo è un animale ragionevole, e che come tale differisce da ogni altro animale; laddove per discernere questo o quell' uomo, cioè l' uomo concreto, noi

abbisogniamo del concorso dei sensi, i quali ci dànno gli accidenti sensibili, che gli sono proprii, come la figura, il portamento, e via discorrendo.

Dunque la stessa potenza, cioè l'intelletto, conosce le essenze delle cose materiali e gli individui in cui sono realizzate; ma col solo intelletto non potremo conoscere quale sia l'essenza di individui determinati. L'intelletto primamente, e per sè, discerne l'essenza dell'uomo, cioè che è un animale ragionevole, e per questo differisce da tutti gli altri animali; ma l'intelletto da sè non conosce gli individui determinati in cui quella essenza si realizza, se non in certo modo riflesso, cioè li discerne solo in quanto mediante i sensi percepì, o percepisce i loro accidenti sensibili. Lo stesso è da dirsi delle cose matematiche, in cui siano realizzate essenze di tal fatta. Così l'essenza matematica del retto o del curvo è conosciuta dall'intelletto direttamente; e come il camuso dice concavità del naso, così il retto esprime dirittura in un oggetto *quanto*, per quantità continua; ma questo o quel continuo in cui esiste la dirittura, l'intelletto conosce solo in modo riflesso, cioè mediante la percezione sensibile.

In conseguenza pare doversi ritenere, che le essenze pure si conoscono senza alcuna materia in sè stesse, cioè senza il concorso dei sensi; le essenze matematiche, il cui proprio soggetto è la materia intelligibile, cioè soltanto come grandezze, fatta astrazione da ogni accidente sensibile, si conoscono mediante la sola materia intelligibile, la quale non cade parimente sotto i sensi; infine le essenze realizzate nella materia non solo come *quanto*, ma come grandezze determinate da qualità sensibili ed individuali non si conoscono dall'intelletto senza il concorso dei sensi.

Confessiamo di aver parafrasato questo settimo articolo del capo IV per vedere se ci riusciva di cogliere il vero pensiero di Aristotile, giacchè non ignoriamo che la dottrina che qui gli attribuiamo è in piena contraddizione con quella che egli sostiene e negli *Analitici*, e nel I della *Metafisica* ed in questo stesso libro dell'*Anima*, come rileveremo dopo.

Eppure crediamo che Aristotile doveva qui sostenere tal maniera di conoscenza, perchè altrimenti gli sarebbe stato impossibile di spiegare in qual modo l'intelletto conosca se stesso.

In fatto se l'intelletto è semplice, impassibile e nulla ha di comune con checchessia, come vuole Anassagora e come sostiene Aristotile, può domandarsi come l'intelletto intenda se stesso, se l'intendere è un certo patire, *πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τὶ ἐστιν*. Perocchè è solo in quanto avvi alcunchè di comune tra i due termini che uno sembra agire e l'altro patire. Inoltre può anche chiedersi, se l'intelletto stesso è intelligibile: perchè o l'intelletto è nelle altre cose, se non è intelligibile esso stesso in altro modo, o lo stesso intelletto è alcun che di specificamente uno, o infine ha qualche mistura in sè, che lo rende intelligibile, come tutte le altre cose (III, 4, §° 10). Prima di rispondere a queste varie questioni, Aristotile richiama ciò, che insegna altrove intorno ai vari sensi in cui può prendersi il *patire;* così nella *Metafisica* scrive: In un senso si chiama passione la qualità in cui ha luogo l'alterazione, il bianco ed il nero, il dolce e l'amaro, il grave ed il leggero e simili, in un altro diconsi passioni gli stessi atti e alterazioni, e tra questi anche più le alterazioni ed i movimenti dannosi, sopra tutto i dolorosi; così le grandi sventure e i grandi dolori si dicono passioni (IV (V) 2).

Nello stesso trattato dell'*Anima*, dopo avere notato che il pensiero ha piuttosto analogia colla quiete che col movimento (I, 3, §° 17), venendo in seguito a discorrere del *patire*, insegna che questo non avviene in un solo modo; nell'uno è un guasto che deriva dal contrario; nell'altro è piuttosto un salvamento, (*τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος*), della potenza mediante l'atto ed il simile, simile così come la potenza è all'atto. E per rendere più chiaro il suo pensiero, aggiunge: Il soggetto fornito di scienza passa all'atto dello speculare, il che non è un'alterazione, perchè anzi l'essere progredisce verso il suo fine ed il suo atto; od è un diverso genere di alterazione. Epperò non è bene dire che il pensante, quando pensa, patisce alterazione

alcuna, come non la patisce chi fabbrica una casa, quando la fabbrica. Ciò che riduce dalla potenza all'atto un soggetto in quanto pensa ed intende, non debbe avere il nome d'insegnamento, ma un altro; nè colui, che essendo in potenza, impara e riceve la scienza da chi è in atto ed in grado d'insegnarla, è da giudicarsi che sia passivo... Si hanno dunque a riconoscere due sorta di alterazioni, delle quali l'una sia un mutamento nel verso delle disposizioni privative, l'altra invece nel verso degli abiti e della natura del soggetto... Tuttavia vi ha una differenza in quanto che gli oggetti, che portano il sentire all'atto, operano dal di fuori, per esempio: il visibile, l'udibile e così via via degli altri abiti sensibili. E questo procede da ciò che l'atto del senso si applica agli individui materiali mentre la scienza si applica agli universali, e questi in certo modo *inesistono nell'anima stessa;* quindi il pensare è in piena facoltà del soggetto, potendo pensare purchè il voglia, ma non il sentire, essendo per questo necessaria la presenza del sensibile. Attrettanto succede per le scienze, che concernono i sensibili e per la stessa ragione, perchè questi sono nel novero delle cose operate dal di fuori (II, 5)... Il soggetto capace di sentire è potenzialmente tale, quale è di già attualmente il sensibile, ma dopo che fu passivo e si è fatto simile, è divenuto tale, quale è il sensibile stesso (*ibid.*, *ibid.*).

Applicando la distinzione qui accennata al patire dell'intelletto, cioè che il suo patire è un mutamento nel verso del suo fine e del suo atto, e distinguendo nell'intelletto come si è fatto nel sentire, lo stato potenziale dall'attuale, Aristotile insegna che, l'intelletto in certo qual modo è in potenza gli intelligibili, ma niuno in atto prima che intenda. È necessario, aggiunge egli, che qui accada come in una tavola in cui niente è scritto in atto, così accade nell'intelletto (*ibid.*, *ibid.*).

Temistio nella versione di Ermolao Barbaro interpreta il passo così: *intellectus... quod potestate omnia intellecta, quum actu nullum, antequam intellectum id sit, longissime videtur abesse a passione, praesertim cum nullam formam privatim*

sit adeptus. Verum, quemadmodum in litteratoria tabula, in qua nihil est inscriptum, simul litteras et elementa posueris justum sit perfectionem quam passionem hoc dicere, propterea quod, quum ad hunc usum comparata, institutaque sit, non hercles passa, sed consecuta finem suum et exornationem videtur. Ita intellectus non patitur, quum actu intelligat, sed consumatur et excolitur potius; quam ob causam et minimus materiæ asseritur, et simplicissimus esse comprobatur. Nam intellectus potentiæ nihil prorsus est; si autem nihil actu est, pati aut misceri nullo modo potest, nam ad sola ea, quæ actu sunt, passio et mixtio pertinet. Fit vero intellectus de intellectus potentia intellectus actu quo res ipsas intelligit, atque tum simul et intellectus et intelligibilia est. Non ergo ab intelligibilibus patitur, sed in ipsa intelligibilia quasi transit (*de An.*, III, *Comm.* c. 5).

Temistio vuol specialmente dimostrare che per Aristotile l'intendere è un patire nel verso di un perfezionamento dell'intelletto medesimo, e la similitudine dell'intelletto in potenza ad una tavola rasa è da lui interpretata in questo senso. Ma egli lascia del tutto in disparte la questione, che pure vi è implicata, cioè che cosa sia quello che determina il passaggio dell'intelletto dalla potenza all'atto, giacchè col dire semplicemente che l'intelletto non patisce dagli intelligibili, ma in *ipsa intelligibilia* quasi *transit*, si indica bensì il passaggio ma in niun modo la ragione del medesimo.

Filopono notato che, secondo Aristotile, l'intelletto non possiede alcun intelligibile prima che li abbia intesi in atto, e perciò non essere simile ed una tavola dipinta, aggiunge: vedi, scrive Jamblico, che Aristotile disse grecamente γραμματείῳ e non carta; non avrebbe detto γραμματείῳ, se non vi fossero γράμματα cioè lettere. Epperciò se egli assimilò l'intelletto ad una tavola, è perchè esso ha le ragioni (le idee delle cose), come la tavola ha γράμμάτα, cioè lettere. Se poi disse ἀγράφῳ, cioè non scritta, intese male scritta, cioè che sono lettere sottili ed oscure. Imperocchè come diciamo ἄφωνος cioè muto il tragico, quando è

κακόφωνος. ossia che ha cattiva voce, così anche Aristotile stima esservi nell'anima gli intelligibili e tutte le ragioni delle cose come Platone, ed esservi reminiscenze e non disciplina. Questo, conchiude Filopono, dice Jamblico per provare che Aristotile intorno a ciò pensava come Platone (*de An.*, III, c. 4 *Comm.*).

Si intende facilmente questa interpretazione di Jamblico riflettendo che i Neoplatonici volevano conciliare Platone con Aristotile, il quale colla espressione *gli universali inesistono in certo modo nell'anima*, lasciava per così dire la via aperta a tale conciliazione, tanto più che la stessa similitudine era già stata posta innanzi da Platone nel Timeo (p. 191. 195); ma qui certamente è del tutto contraria al pensiero di Aristotile.

Il Trendelenburg interpreta il passo così: *cave ne mentem tabulam rasam cogites, per se inanem et inertem in quam res quasi dominæ semetipsas inscribant. Cui sententiæ, quam ex hoc loco petivere, universa loci ratio adversatur. Neque enim mens per se inanis sed* δυνάμει *res ipsæ, quas ipsius mentis actio quasi in vitam suscitat. Mens tabulæ* γραμματείῳ, *non ita comparatá ut in Platonis Theæteto, quasi in ejus ceram eorum formæ imprimerentur, ut materiæ similitudine capax memoriæ vis intelligeretur. Menti nulla notitia innata, sed cogitandum, ut consequatur, velut tabula litterariæ nihil in se jam scriptum habet, nisi manus pinxerit. Tabulæ litterariae, non inertiæ, qua per se omni vi carere videatur, imago est, sed potius facultatis, qua suscipiendi est capax* (*de An.*, III, c. 4, *Comm.*); la quale interpretazione concorda con quella di Alessandro (*de An.*, III, 30 fol. 158 b.).

Il Torstrik alla sua volta opina che debba interpretarsi così: *patitur quidem quidquid et agit, ita ut eodem genere contineantur ambo et specie contraria sint: intellectus vero vel ideo non potest hoc modo pati quin non potentia omnia sit, antequam cogitet, nihil est actu: ergo ne contrarium quidem. Sed intellectus passio, si modo passio appellanda est, non ita fit ut e contrario intellectus transeat in contrarium: immo evenit sicuti libello in quo, quum antea nihil scriptum sit,*

quum possit inscribi omnia, postea inscribuntur quædam. Nam ne libellum quidem, quispiam dicat eodem genere contineri quo litteras vel verba nec esse contraria verba et libellum, nec transiisse libellum in contrarium. Quamquam hoc differunt exemplum et ea res cujus est exemplum, quod libellus etiam antequam inscribatur est res quædam certa et definita, intellectus nisi δυνάμει *non est antequam cogitat* (*de An.*, III, c. 4, *Comm.*).

Se non che il Torstrik, mentre non aggiunge alcuna veduta nuova, lascia in disparte la questione principale, cioè come l'intelletto, che è una pura potenzialità prima che pensi, diventi poi intelletto in atto.

Il Trendelenburg comprese la difficoltà e cercò di risolverla supponendo che tale passaggio si operi per virtù propria dell'intelletto stesso. Tale interpretazione parrebbe conforme a questo passo della Metafisica: l'intelletto pensa sè stesso cogliendo l'intelligibile, perchè diviene intelligibile a questo contatto; perciò vi ha identità tra l'intelletto e l'intelligibile, perchè la facoltà di cogliere l'intelligibile e l'essenza è l'intelletto, e l'attualità dell'intelletto è l'intelligibile... Questo divino carattere dell'intelletto si trova, pare, nel più alto grado nell'intelletto divino (XI (XII) 7).

Abbiamo detto che Aristotile per spiegare come l'intelletto intenda sè stesso, debbe ammettere che a quel modo che si conoscono le essenze pure senza il concorso dei sensi, senza il sussidio di alcun fantasma, così l'intelletto pensa sè stesso, intende sè stesso cogliendo l'intelligibile e diviene intelligibile a questo contatto, così che intelletto e l'intelligibile sono una stessa cosa, νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. *Intelligibilis* (*intellectus*) *namque fit attingens et intelligens, ita ut idem intellectus et intelligibile fit.*

Se non che, ammettendo tale interpretazione, andiamo incontro a difficoltà anche più gravi. Di vero: posto che l'intelletto sia intelligibile come gli stessi intelligibili, e negli intelligibili senza materia ciò, che intende e ciò, che è inteso siano

un medesimo, e la scienza speculativa e la cosa saputa in tal modo siano un solo e medesimo oggetto (*de Anima*, III, 4), non si comprende più, perchè Aristotile ci presenti questo intelletto come una mera potenzialità, anche rispetto alle cose che sono intelligibili per sè senza alcuna materia. In altri termini le cose intelligibili sono o immateriali o materiali; le prime identificandosi coll'intelletto, e questo avendo, secondo l'interpretazione del Trendelenburg, in sè la virtù di passare dalla potenza all'atto, ripugna di supporlo rispetto a tali cose in istato di mera potenzialità, quindi di essere assimilato ad una tavola su cui nulla è scritto. Laonde la distinzione dell'intelletto in potenza e dell'intelletto in atto non dovrebbe applicarsi che alla conoscenza delle cose materiali, rispetto alle quali l'intermediario dalla potenzialità all'attualità dell'intelletto sarebbe giustamente rappresentato dalla percezione sensibile e dall'induzione.

Queste stesse difficoltà si ripresentano in ciò, che soggiunge Aristotile dicendo: *τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον*, cioè resterebbe a cercare perchè l'intelletto non pensi sempre. Secondo il Trendelenburg, questa ricerca sarebbe qui del tutto fuori di posto dividendo cose che non dovrebbero essere divise. Imperocchè, *ubi quod intelligitur idem est atque intellectus, ibi adeo in intellectus potestate situm est, ut quid perpetuam mentis cogitationem impediat, vix appareat* (*de An.*, III, 4, *Comm.*), precisamente la conclusione che abbiamo dedotto antecedentemente, ed è anche appoggiata ad un'altra proposizione di Aristotile con cui afferma che la scienza applicandosi agli universali, che in certo modo inesistono nell'anima, segue che il pensare è in piena facoltà del soggetto pensante, epperciò nulla vieta che sia continua. Per queste ragioni il Trendelenburg opina che quella frase sia stata interpolata.

Ma Filopono è di altro avviso, poichè non solamente la riferisce, ma scorge in essa una nuova questione, cui Aristotile si pone ma non risolve. Temistio la riporta egualmente e cerca di giustificarla riflettendo che, se l'intelletto non pensa sempre, ciò proviene da che è una mera potenzialità, e perciò non pensa

che quando raccoglie nozioni, le quali primitivamente debbono venirgli dal di fuori e provocarlo a pensare (*Comm. de Anima*, III, 4). E tale spiegazione si conferma in tutto alla dottrina degli *Analitici*.

Il Torstrik nega che vi sia interpolazione, scrivendo: contro quelli che vorrebbero interpolata tale proposizione sta il fatto che Aristotile la ripete poco dopo. Ma siccome ci occorrerà di ritornare sopra tale questione, così rimanderemo là le nostre osservazioni. Aristotile lasciando di rispondere al dubbio sollevato, conchiude il capo quarto con queste parole: « nelle cose materiali ciascuno degli intelligibili è in potenza, epperciò in esse non inesiste l'intelletto; perocchè questo è appunto la potenza di cose simili, ma potenza senza materia; in conseguenza è nell'intelletto che sarà realmente l'intelligibile ». Le quali parole, pare, che debbano interpretarsi così: sebbene le cose che sono prive di materia siano intelligibili in atto ed insieme intellettive, pure quelle che hanno ancora materia sono intelligibili ma in potenza, e non sono intelligibili in atto che mediante l'astrazione loro dalla materia, per la quale astrazione acquistano in certo modo l'immaterialità. E poichè Aristotile afferma che l'intelletto è potenza senza materia, segue che le cose, che hanno materia epperciò intelligibili solo in potenza, non sono intellettive, appunto perchè la forma intellettiva è inseparabile dalla immaterialità. Ma se tale è qui l'insegnamento di Aristotile, resterebbe confermato che l'intelletto rispetto alle cose immateriali non dovrebbe mai essere soltanto in potenza ma sempre in atto, ciò, che, come abbiamo già osservato, ripugnerebbe alla sua assoluta assimilazione ad una tavola rasa.

Ma se fin qui il pensiero di Aristotile è sempre ondeggiante al punto da farci dubitare ad ogni momento di averlo compreso, nel capo quinto pare che egli voglia levarci ogni incertezza, scrivendo: « come in tutta la natura bisogna distinguere da una parte la materia per ciascun genere di oggetti, (la materia essendo ciò, che in tutti gli oggetti è in potenza) dall'altra la causa e l'operante, essendo la causa che fa tutto e che nel fare

subisce tale ragione, quale l'arte subisce la condizione della materia; così è necessario che tali differenze si trovino nell'anima. Tale è pure l'intelletto, che da una parte può divenire tutte le cose, dall'altra far tutto. L'intelletto è un certo abito simile in qualche modo alla luce; perocchè la luce in certo modo fa sì che i colori, che sono in potenza, diventino colori in atto. E questo intelletto è separabile e non misto, impassibile e per essenza in atto. Imperocchè quello, che agisce, è sempre superiore a ciò che patisce, ed il principio alla materia. La scienza poi che è in atto è la stessa cosa coll'oggetto a cui si applica. Ma quella, che è nell'individuo in potenza, è anteriore di tempo, mentre assolutamente parlando non è anteriore di tempo. Ma non è quando ora pensa, ora non pensa; ma solo quando l'intelletto è separato che è ciò, che è, e questo intelletto solo è immortale ed eterno. Ma questo intelletto non è accompagnato dalla memoria, come quello che è impassibile. Al contrario l'intelletto passibile è perituro, e senza l'intelletto passibile nulla può intendere».

L'immagine a cui ricorre Aristotile della luce rispetto ai colori, per adombrare l'ufficio dell'intelletto che fa tutto riguardo all'intelletto che subisce tutto, sembra assai conveniente. In fatto come i colori abbisognano della luce per rendersi visibili, così le notizie fornite dalla percezione sensibile richieggono l'opera dell'intelletto agente per conseguire il valore di vere nozioni. E come la luce apporta da sè stessa il rischiarimento su tutte le cose della natura sensibile, così l'intelletto agente che per sè abbisogna di nulla, è testimonio ed autore della verità di tutte le nozioni, siano esse dipendenti dalla materia o indipendenti dalla stessa.

Anche la distinzione della anteriorità della scienza considerata in sè stessa e delle sua posteriorità, considerata in un individuo dato, riesce manifesta. Perocchè è un fatto che nei singoli uomini la potenza dell'apprendere antecede il possesso della scienza; ma, assolutamente parlando, la scienza considerata in sè deve antecedere per essere appresa. Così l'intelletto agente, come

fonte del vero e della conoscenza nei singoli uomini, sebbene sia posteriore, considerato in sè è certamente anteriore, giacchè è eterno, e come tale è verissimo che non può dirsi che ora intende ora non intende, ma che intende sempre, perchè è per essenza in atto. Se non che giustamente osserva il Trendelenburg: *hic intellectus agens, si nunquam non intellegere, si perpetuo agere dicitur, quomodo tandem in animi humani imbecillitatem cadat? Cui difficultati quod satisfaceret non invenimus* (*de An.*, III, 5, *Comm.*).

A noi pare che Aristotile risponda altrove alla difficoltà sollevata dal Trendelenburg, e la esamineremo a suo luogo. Qui intanto noi ne scorgiamo un'altra, ed è come si possa conciliare questo intelletto agente coll'unità delle funzioni dell'anima umana. In fatto abbiamo veduto che Aristotile, prendendo le mosse dall'anima vegetativa, giunge alla sensitiva e da questa alla cogitativa in modo che la superiore abbia il suo fondamento nella inferiore e questa sia implicata in quella; quindi tutto ciò che mediante i sensi e la fantasia giunge all'anima è inseparabile dalla percezione sensibile, ma è del tutto insufficiente per la sua intelligenza. Tutte le facoltà richieste per pensare le cose, secondo il Trendelenburg, pare che Aristotile riduca ad una sola compresa sotto il nome di intelletto passivo, passivo o passibile perchè è tratto a svolgersi dall'intelletto agente ed avuto riguardo alle cose in cui si esercita e dalle quali è modificato. Inoltre che Aristotile chiami questo intelletto passivo φθαρτός, perchè ripete la sua forza ed origine dai sensi, i quali si corrompono col corpo. Ma: *si animi partes et facultates in unum coalescunt, si in reliquis ex inferioribus superior ita enascitur ut earum perfectio sit, nec superior ab inferiori illa avelli possit, quid est quod Aristotilem adduxit ut præclara serie abrupta novum idque extrinsecus inferret* (*loco cit.*).

Una risposta generale si può arguire dal fatto che Aristotile, volendo impugnare validamente la teoria gnoseologica di Platone e ricostruire l'edifizio filosofico *ab imis fundamentis*, doveva stabilire una dottrina della conoscenza la quale differisse

dalla Platonica nei principii, nel metodo, nei risultati. Ma d'altra parte Aristotile, non potendo non tenere nel debito conto le esigenze della conoscenza filosofica, doveva sforzarsi di mantenerle anche a costo di introdurre nella sua gnoseologia elementi non coerenti ad altri suoi pronunziati fondamentali, come dimostreremo appresso.

Ciò che ora importa di più è di mettere nella maggior luce alcuni punti che ci sembrano capitali per l'intelligenza della gnoseologia Aristotelica. E primieramente è fuori di dubbio che Aristotile pone una distinzione profonda fra l'intelletto che fa tutte le cose e quello che può diventare tutte le cose; in secondo luogo, dicendo che l'intelletto è certo abito in qualche modo simile alla luce, la quale fa sì che i colori che sono in potenza negli oggetti diventino colori in atto, è pure manifesto che tale intelletto non può essere che l'intelletto agente, il quale è separato, impassibile, eterno, per essenza in atto. Quindi tra questo e l'intelletto passibile, intercede la differenza che corre tra chi opera e chi subisce l'azione, tra il principio attivo e la materia passiva, tra l'entità la cui essenza consiste in ciò che può fare ogni cosa e l'entità la cui essenza sta in ciò che può diventare ogni cosa; epperciò l'intelletto agente è essenzialmente attualità, il passibile essenzialmente potenzialità. In terzo luogo dopo aver considerato l'intelletto come agente e come passibile, lo considera come in atto, cioè come avente attualmente la scienza e perchè sia tale assegna tre condizioni. La prima è che l'intelletto sciente in atto è in certo modo l'oggetto saputo, e la scienza attuale la cosa saputa, perchè per la stessa scienza per cui l'intelletto è costituito sciente la cosa, questa è costituita saputa dall'intelletto; quindi l'intelletto sciente in atto, in quanto tale, è in certo modo la cosa saputa. La seconda condizione è che nello stesso intelletto, il quale ora è in potenza ora in atto, la potenzialità precede l'attualità necessariamente; ma assolutamente la mera potenza non è prima dell'atto nemmeno cronologicamente. La ragione per cui in quell'intelletto la potenza precede l'atto è perchè esso, per poter passare dalla po-

tenza all'atto, debbe necessariamente prima essere solo in potenza d'intendere.

La ragione poi, perchè, assolutamente parlando, la mera potenza non può essere anteriore all'atto è perchè la potenza non puó essere mai tratta all'atto, se non da alcun che già in atto, quindi assolutamente l'atto precede la potenza. La terza condizione è che per l'intelletto in atto non può essere indifferente che ora intenda, ora non intenda, come è dell'intelletto in potenza: per la ragione che l'essere per essenza in atto, inchiudendo necessariamente l'intendere attualmente alcun che, sarebbe assurdo il dire che esso ora intende ora non intende; epperciò dal momento che è in atto intende, ed essendo in atto dall'eternità, dall'eternità intende.

Inoltre Aristotile afferma che il solo intelletto, che non è atto di alcun corpo, nè abbisogna di organo corporeo per operare, è immortale e che tale intelletto viene all'anima dal di fuori. Da ultimo egli aggiunge che tale intelletto, quando sarà separato dall'intelletto passivo, non ricorderá più, e che questo perisce col corpo; sebbene senza di questo nulla durante la vita possiamo intendere.

Le parole del testo, *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ*. L'intelligence passive, scrive il Saint Hilaire, au contraire, est périssable; et sans le secours de l'intelligence active l'intelligence passive ne peut rien penser. Ed in nota: le texte est beaucoup moins précis, et les pronoms qu'y sont employés laissent une ambiguité facheuse. En effet on peut également comprendre que l'intelligence active ne peut se passer de l'intelligence passive, qui lui fournirait en quelque sorte les materiaux, comme la sensibilité les fournit l'imagination et que à l'intelligence passive, au contraire, a necessairement besoin de l'intelligence active. Ce dernier sens m'a semblé préférable, parce qu'il est plus en harmonie avec tout ce qui précede (*de Anima*. III, c. 5).

Alle parole: solamente quando l'intelletto è separato è ciò, che è, e questo solo è immortale, non ricordiamo perchè è im-

passibile; al contrario l'intelletto passivo è perituro e senza l'intelletto agente questo nulla può intendere, il Trendelenburg fa seguire questo commento. Ma se una parte dell'anima nostra è eterna, si domanda perchè non ricordiamo più? Tale questione è anche più grave per Aristotile, perchè già Platone nel Menone aveva stabilito che il nostro animo si ricorda della vita passata. Ora Aristotile per evitarla aggiunge: la parte eterna dell'intelletto essendo impassibile non è capace di memoria, se lo fosse, patirebbe; dunque niente ricorda di ciò, che provò nella sua unione coll'intelletto paziente, il quale è perito. In tal modo egli rigetta la dottrina di Platone, il quale aveva posto il sommo pensiero nella reminiscenza. Se poi si inverte la proposizione, ciò, che potrebbe credersi permesso dai pronomi, verrebbe tolta l'impassibilità e la libertà dell'intelletto agente, il quale sarebbe sottoposto ad una tale quale servitù dell'intelletto paziente.

Tuttavia non mancarono interpreti, che caddero in questa contraddizione riferéndo l'οὐ μνημονεύομεν alla vita futura; mentre è chiaro che l'intelletto segregato dalla sua parte mortale, non può ricordare le cose passate secondo Aristotile; ed è perciò che non fa cenno di alcun tempo futuro, ma bensì: *Platonis doctrina quam æterna mens quasi cognatam attinget, semetipsa afferebat ut oratio in ejus mentionem necessario incideret* (*Comm. de Anima*, III, c. 5).

Altri invece opinano che in questo luogo si debba distinguere l'intelletto in potenza assimilato ad una tavola rasa dall'intelletto passivo, il quale sarebbe la potenza cogitativa dell'anima come atto del corpo, la quale potenza sarebbe quella che perirebbe col corpo e senza della quale nella condizione presente nulla possiamo intendere.

Ma per risolvere la questione è necessario, secondo noi, di seguire Aristotile nello svolgimento delle operazioni che assegna all'intelletto. La prima delle quali riguardanti gli indivisibili, egli chiama apprensione semplice, perchè in essa non cade nè verità nè falsità, come quando diciamo semplicemente uomo, cavallo, albero e via discorrendo.

Dopo la semplice apprensione viene l'operazione, che implica verità o falsità, perchè con essa componiamo certi concetti in modo da formarne un solo; come ad esempio, dopo che l'intelletto per semplice apprensione ha acquistato i concetti separati di incommensurabilità e di diametro, li unisce in un solo e dice il diametro è incommensurabile. Quando poi si tratta di cose che sono state, o sono attualmente, o saranno, l'intelletto vi computa anche il tempo. Ed anche in tal caso l'errore non cade mai nella semplice apprensione, ma solo nella composizione, come quando si suppone che il bianco non sia bianco, giacchè è per composizione che si afferma il falso, cioè che il bianco non è bianco. E lo stesso può accadere per divisione; perchè quando dividiamo cose che sono divise, diciamo il vero; diciamo invece il falso quando dividiamo cose che non sono divise.

Ciò premesso, Aristotile nota che indivisibile si dice in due sensi: nel primo, indivisibile è ciò che è continuo, il quale sebbene possa dividersi, cioè sia divisibile in potenza, ancora non è diviso in atto; nel secondo, indivisibile è ciò che non è neppure divisibile in potenza, epperciò privo di parti. Ora quando intendiamo una lunghezza, ossia una linea in un tempo solo e per semplice apprensione, intendiamo l'indivisibile; perchè la linea qui è indivisa in atto, e si intende insieme secondo tutte le sue parti.

Al contrario se noi intendiamo le parti della linea successivamente, e dividendo il tempo in due metà proporzionalmente, come si divide la linea, di guisa che in una metà del tempo intendiamo una parte della linea, nell'altra parte del tempo l'altra parte della stessa linea, allora coll'intelletto dividiamo la linea e non conosciamo la linea come indivisibile. Possiamo tuttavia in un tempo non indivisibile intendere la linea come costituita da molte parti. Nel primo modo di intendere l'indivisibile, secondo cui conosciamo la linea con un solo atto, conosciamo un continuo come, ad esempio, una *linea palmare:* perocchè non dividendo coll'intelletto la linea nelle sue parti, la conosciamo come un indivisibile.

In secondo luogo si dice indivisibile alcun che, il quale sebbene non consti di parti continue, tuttavia è rappresentato da una sola specie, come casa, esercito. L'intelletto conoscendo cose simili con un solo atto indivisibile ed in un tempo indivisibile, in quanto le intende con una sola specie, diciamo che intende pure un indivisibile; così l'intellezione con cui diciamo *casa* non intendendo separatamente le sue parti, è intellezione di un indivisibile. Per contrario se l'intelletto considera separatamente le parti della casa, le fondamenta, le mura, il tetto, allora non intende un indivisibile. Aristotile aggiunge che, come in questo secondo modo in cui alcun che è indivisibile secondo la specie, si dà qualche indivisibile, e questo è la specie; così nel primo modo secondo cui alcun che si dice indivisibile per la continuità, si dà qualche indivisibile continuo come il punto nella linea, l'istante nel tempo.

In terzo luogo indivisibile è ciò, che è tutto privo di parti, come il punto, l'unità, e le altre divisioni terminative, cioè i punti terminativi e i punti copulativi continui; e questi indivisibili si conoscono come privazione di divisibilità, per la ragione, che l'intelletto riceve la cognizione dal senso, il quale primamente apprende il continuo ed il divisibile, e perciò all'intelletto mediante il senso è più noto il continuo e divisibile che l'indivisibile. E siccome l'intelletto conosce il meno noto pel più noto, e l'indivisibile per rapporto al divisibile, cioè come privazione di questo; così in generale per un contrario più noto si conosce l'altro contrario meno noto.

Ora l'intelletto che da un contrario è condotto alla cognizione dell'altro, secondo se è intelletto in potenza; e quando ha acquistato la cognizione di uno dei contrari, usa di questo noto per conoscere l'altro ignoto. Se poi si dà una tra le cause, cioè la causa prima, che non conosce un contrario mediante l'altro, questa causa è l'intelletto, il quale prima conosce sè stesso, ed in sè conosce tutte le cose, ed è atto puro e del tutto separato, epperciò avente una immaterialità somma.

Questo ultimo tratto non abbastanza rilevato da molti inter-

preti di Aristotile, è forse quello con cui egli significa l'onniscienza divina, sebbene altrove sembri negarla, dove afferma che Dio non conosce che ciò che è ottimo (*Met.* XI (XII) 7).

La seconda operazione dell'intelletto è quella con cui egli dice una cosa di un'altra affermando o negando, ed in questa vi è sempre verità o falsità. Nella semplice intellezione non sempre inesiste la verità o la falsità; l'intellezione, con cui conosciamo che sia la cosa è sempre vera; ma quella mediante cui per composizione conosciamo che esista o non esista nella cosa, può essere vera o falsa. La ragione sta in ciò, che come il senso non erra intorno al sensibile proprio, ma può errare intorno ad altro come, ad esempio, che tale bianco sia uomo o non uomo, così l'intelletto non erra rispetto al proprio oggetto, ma può errare intorno alle cose che lo accompagnano. Ora l'oggetto proprio dell'intelletto essendo la quiddità della cosa; così esso non erra nella intellezione con cui conosce in modo semplice che *sia la cosa;* ma può errare nella intellezione con cui compone questa con quella cosa (*conf. de Anima,* III, c. 6). Dopo la profonda distinzione stabilita nel capo precedente, è notevole che Aristotile trattando delle principali operazioni dell'intelletto non vi abbia fatto la menoma allusione. Dobbiamo dunque cercarne la ragione ulteriormente.

Venendo a parlare dei rapporti che intercedono tra l'intelletto ed i sensi, Aristotile incomincia dal richiamarsi ad alcune cose già stabilite. L'oggetto sensibile, scrive egli, eccita all'atto la sensibilità, la quale prima è solo in potenza. Di ciò tuttavia non soffre nè è da ciò alterata, ed ecco perchè qui abbiamo un'altra specie di movimento, avendo noi detto che il movimento è l'atto dell'incompleto (per intendere ciò, ricordiamo che nella *Fisica* aveva scritto: il moto è l'atto di un ente in potenza; perchè il soggetto mentre è mosso, tale moto, è ancora ordinato ad un moto ulteriore (III)); mentre l'atto preso assolutamente è cosa del tutto differente, cioè è l'atto di ciò, che è completo.

Applicando questo ultimo significato al movimento del sentire, è chiaro che il senso mentre sente è già in atto compiuto e

perfetto, nè per la sensazione è ordinato ad un atto ulteriore; quindi il movimento del senso è di natura e di specie diversa da quella del moto fisico, e come questo è atto di un ente incompleto, così quello è l'atto di un ente completo. Epperciò Aristotile aggiunge: sentire le cose rassomiglia a dirle o pensarle semplicemente. Ma quando la cosa è gradevole o sgradevole è una specie di affermazione o negazione, cui fa l'anima cercandola o fuggendola; e aver piacere o dolore è agire, τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι, *ipsa medietate sensus*, per la medietà sensitiva rispetto al bene od al male, in quanto le cose sono tali. L'odio in atto per l'uno, il desiderio in atto per l'altro non sono che il dolore od il piacere. Il principio, che nell'anima desidera e quello che odia non sono diversi tra loro, meglio che non lo sono dal principio che sente; il solo modo di essere è diverso.

Vediamo di esprimere questa stessa teoria sotto altra forma. L'atto, con cui il senso percepisce il proprio oggetto, ha somiglianza coll'atto, con cui l'intelletto, con semplice intellezione, dice che la cosa è; l'atto con cui, ad esempio, l'occhio vedendo il bianco dice in certo modo, che, ciò che vede, è bianco, e così degli altri sensi in quanto apprendono semplicemente il proprio oggetto. Ma poichè il senso, nel sentire, in certo modo porta giudizio sull'oggetto sentito, segue che, se questo è giocondo o molesto, conveniente o sconveniente, nel sentire ciò, in certo modo giudica che l'oggetto è gradevole o sgradevole, conveniente o sconveniente; e poichè dalla percezione dell'oggetto gradevole come presente ne segue piacere, e dalla percezione di quello sgradevole, pure presente, ne segue dolore, quindi dalla sensazione per cui sentiamo cose aggradevoli segue il piacere sensibile, ed invece della sensazione per cui sentiamo cose sgradevoli segue molestia o dolore, così al piacere e al dolore segue ulteriormente la tendenza e l'avversione. In breve: il senso prima apprende l'oggetto presente come gradevole o sgradevole: poi si diletta se gradevole, soffre se sgradevole: in fine tende verso il primo, rifugge dal secondo.

L'espressione τῇ ἀισθητικῇ μεσότητι, *ipsa medietate sensus* è

tutt'altro che chiara; per vedere se possiamo coglierne il vero senso, incominciamo dal riferire tutto l'intiero periodo in cui si trova: ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητῇ μεσότητι πρὸς τὸ αγαθὸν ἢ κακὸν ἢ τοιαῦτα (*de An.*, III, c. VII, § 2), *delectari aut doleri est operari ipsa medietate sensus ad bonum aut ad malum vel similia*. Ora che cosa significa questa medietà? S. Tommaso per essa intende il senso comune, il quale essendo quasi il centro in cui terminano i sensi esterni è l'intermediario tra i medesimi, come i raggi che dalla circonferenza fanno capo al centro del circolo. Altri opinano che per essa Aristotile abbia voluto significare l'appetito sensitivo, il cui atto è il piacere e il dolore, donde la tendenza verso l'oggetto piacevole o l'avversione all'oggetto molesto. Il Trendelenburg invece scrive: *Sensuum perceptio, per se pura et a voluptate vel tædio immunis, inter bonum et malum quasi media interiecta sit, neutro propensa. Voluptas vel fastidium hoc ipso medio utens ad alterum vergit, ab altero abhorret, idque quatenus utrumque sive ad boni sive ad mali genus pertinet. Quos animi sensus, si actio sequitur, vel appetitus vel fuga existit* (*de Anima*, III, c. 7, *Comm.*). Il St-Hilaire traduce così: et avoir du plaisir ou de la douleur, c'est pour la moyenne sensible, agir à l'égard du bien ou du mal, en tant que les choses sont l'un ou l'autre. Se non che Aristotile stesso altrove avendo usato quasi la stessa espressione l'ha anche meglio spiegata; in fatto egli scrive: il sensorio di questa proprietà (cioè del freddo, caldo, secco, umido) è quello del tatto, e ciò in cui risiede come in suo fondamento quello che si chiama tatto è in potenza tal parte, quali sono in atto quelle proprietà; perocchè il sentire è un patire; epperciò l'agente quale è di già esso in atto, tale lo riduce ad essere dalla potenza in cui prima era. E per questo noi non sentiamo ciò che è caldo o freddo, duro o molle come noi, ma quello che eccede la nostra condizione, attesochè la sensibilità sia qualche cosa che tiene il mezzo fra l'opposizione dei sensibili; epperciò giudica dei sensibili, perchè tenendo il mezzo fra di loro è atta a giudicarli, essendo essa egualmente disso-

migliante dai due estremi; e come ciò che vuol sentire il bianco ed il nero è necessario che non sia nè l'uno nè l'altro in atto, ma che sia l'uno e l'altro in potenza, così è pure per gli altri sensi e pel tatto che non deve essere nè caldo nè freddo (*de An.*, II, c. XI, § 11).

Posto dunque che la sensibilità sia un qualche cosa, che tiene il mezzo tra i sensibili opposti come medietà non è nè l'uno nè l'altro dei due opposti in atto, ma bensì l'uno o l'altro in potenza; e può giudicare dei sensibili appunto perchè tenendo il mezzo fra loro è atta a giudicarli; così tenendo il mezzo tra il piacere e il dolore non li giudica soltanto teoricamente ma praticamente: cioè opera in vista del bene o del male in quanto le cose sono l'uno o l'altro. Quindi Aristotile giustamente aggiunge; il principio che nell'anima appetisce e quello che avversa non differiscono tra loro, come non differiscono da quello che sente: essi non differiscono che nel modo di essere.

Ora rispetto all'anima pensante τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ, le immagini adempiono presso di lei l'ufficio delle sensazioni. Dal momento che essa afferma o nega che la cosa è bene o male, la ricerca o la fugge. Ed ecco il perchè l'anima nulla intende mai senza fantasmi, διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. *Qua propter ipsa anima sine phantasmato numquam intelligit.* Ed è così che l'aria modifica la pupilla in tale o tale modo e che la pupilla modificata, modifica un'altra cosa, ed è pure così che le cose succedono per l'udito. Ma il termine ultimo è uno, ed è un intermediario, il quale solo può aver varii modi di essere (*de An.*, III, 7).

Il Trendelenburg si dimanda che cosa debba intendersi per termine ultimo e per termine medio. Se teniamo dietro alle percezioni sensibili provenienti dalle impressioni che le cose materiali fanno sui sensi, il termine ultimo sarà il senso comune in cui, come a centro, fanno capo i varii sensi e le singole percezioni si distinguono e si paragonano. Se la cosa sta così il μεσότης, l'intermediario sarà il mezzo per cui si giunge all'ultimo, e quello sarà o il senso stesso, o ciò per cui il senso ri-

ceve l'impressione, come l'aria. Questo mezzo in tutti sarebbe uno, sia il senso o l'aria, ma affatto diversamente. Ma si cerca ulteriormente a chi si riferisca? Per rispondere a questa nuova dimanda, il Trendelenburg osserva che i modi per cui l'appetito può essere eccitato sono diversi, perchè può essere eccitato dai sensi o dall'intelletto, quindi *appetitus, quidquid est, unum est ultimum, quo coeunt, in quo animus vel ad concupiscendum vel ad fugiendum excitatur: unum est medium vel sensus vel mens, ita tamen, ut sua cuique diversa sit natura* (*de An.*, III, c. 7, *Comm.*).

Simplicio ritiene invece che il termine ultimo sia il senso comune, in cui come centro terminano tutti i sensi; ma sostiene ancora che il senso comune sia anche l'intermediario, come il centro del circolo è insieme fine dei raggi e medio del circolo (*Comm. de Anima*, III, c. 7). Simplicio ripone la verità della similitudine adoperata da Aristotile in questo che e la cognizione delle cose e le norme dell'operare terminano nell'intelletto, come le percezioni sensibili ed i sensi nel senso comune. Se non che tale interpretazione ha il difetto di identificare i termini ultimo e medio, che Aristotile vuole distinto. Il St-Hilaire alla sua volta dice: les images sont à l'intelligence ce que les modifications de la pupille sont à la vue, les modifications de l'oreille sont à l'ouïe. Les images sont des intermédiaires comme la pupille dans un cas et l'oreille dans l'autre. Le terme dernier est un. Il faut entendre ici, comme l'ont fait tous les commentateurs, le sens commun, qui réunis toutes les perceptions des sens speciaux, agissant pour les sensations come agit l'intelligence pour les images (*de An.*, III, c. 7. § 3, nota).

Queste divergenze nell'interpretazione del passo sopra riferito provano la difficoltà del medesimo. Senza pronunciarci per alcuna di esse, cercheremo, se illustrandolo più accuratamente, ci sarà dato di avvicinarci meglio al pensiero di Aristotile; incominciando dall'investigare i rapporti che egli stabilisce tra il senso ed i sensibili e tra i fantasmi e l'intelletto.

Il senso apprende l'oggetto sensibile come gradevole o sgra-

devole, prova piacere e dolore, quindi lo cerca o lo fugge; così pure l'anima cogitante giudicando l'oggetto buono o cattivo lo cerca o lo fugge. Ma tra i due modi corrono differenze: perocchè il senso non apprende che il gradevole o lo sgradevole, mentre l'intelletto apprende il bene o il male.

Inoltre il senso nello stesso tempo che apprende l'oggetto gradevole o sgradevole, prova piacere e dolore ed in conseguenza lo cerca o lo fugge effettivamente. E la ragione sta in ciò che il senso apprende solo l'oggetto presente, e da tale apprensione segue piacere o dolore; invece l'intelletto giudicando l'oggetto buono o cattivo non perciò stesso si diletta o si attrista, attesochè può giudicare che sia buono o cattivo astraendo dalla sua presenzialità od assenza. Ora astraendo dalla presenzialità od assenza dell'oggetto buono o cattivo, segue bensì la prosecuzione o la fuga, ma non il piacere o il dolore. Ciò posto, il movimento per cui il senso è mosso dal sensibile procede così: il sensibile muove l'intermediario, questo mosso muove l'organo del senso esterno, questo il senso comune ed interno che è il centro a cui fanno capo i sensi esterni: così il colore, che è il sensibile proprio della vista, muove l'intermediario, ad esempio, l'aria luminosa; questa mossa muove e modifica l'organo della vista, ad esempio, la pupilla, movendo l'occhio a vedere; l'occhio vedente muove e modifica il senso interno e comune, e fa sì che questo percepisca la visione per la quale è mosso il senso esterno. Così dicasi degli altri sensi, i quali sebbene molteplici fanno tutti capo al senso interno comune il quale è uno, come uno è l'intermediario tra tutti i sensi, ma molteplice secondo la ragione e l'essere. Mediante il senso ultimo o comune l'anima discerne le differenze spettanti ai diversi sensibili, come si è già provato antecedentemente.

Ma ciò non basta, bisogna ancora determinare i rapporti che intercedono tra le immagini e l'intelletto.

A questo intento Aristotile dopo aver notato in qual modo l'anima distingua la differenza tra il dolce ed il caldo (prima aveva detto tra il dolce ed il bianco), aggiunge: bisogna ancora

cercare di spiegarlo in questo luogo. Essa (l'anima) è qualche cosa di uno in se stessa, ed è uno come termine; e queste stesse cose sono uno, tanto per simiglianza di ragione, quanto pel rapporto numerico cui hanno verso quelle due cose, come l'hanno tra loro. L'intelligenza sta alle immagini del tutto, come il senso comune sta alle diverse sensazioni, che riunisce. D'altra parte dove sta la differenza tra cercare come l'anima distingua le cose, che sono nello stesso genere, e cercar quelle che sono contrarie, come tra il bianco ed il nero? Sia in fatto A il bianco in rapporto con B il nero; e sia C o D come l'uno e l'altro sono tra loro; avremo qui reciprocità; se C, D sono ad un solo, vi saranno intieramente come vi sono A, B. È una sola e stessa cosa, sebbene il modo di essere non sia identico. Così pure in questo caso il ragionamento non cambia, se A è il dolce e B il bianco. Dunque l'anima intelligente intende le forme nei fantasmi (*de An.*, III, c. 7).

Che questo passo, in cui Aristotile si propone appunto di spiegare come l'anima distingua le differenze, sia oscuro non può cadere dubbio. Intanto Temistio non ne parla, Simplicio e Filopone cercando di spiegarlo fanno acute osservazioni, ma il Trendelenburg non se ne mostra pienamente soddisfatto. Certo è che qui Aristotile vuole determinare il rapporto che passa tra il senso comune e l'intelletto. In fatto, dopo aver detto come procede il moto per cui il senso è mosso dal sensibile, riprendendo la stessa questione, la collega coll'altra, cioè come i fantasmi muovano l'intelletto ed in che questi due movimenti si rassomiglino ed in che differiscano. Sembra dunque che la questione possa presentarsi in questo modo. Come i sensibili che si discernono da un solo senso comune sono molti e si corrispondono proporzionalmente, così i fantasmi che pure sono molti si discernono da un solo intelletto.

Per risolverla prendiamo ad esempio varii sensibili, o appartenenti ad un solo senso o a sensi diversi, e paragoniamoli coi diversi fantasmi; di qui dovrà apparire manifesto che l'intelletto sta ai diversi fantasmi come il sonso ai diversi sensibili.

Chiamisi il bianco A ed il nero B; il fantasma del bianco dicasi C, quello del nero D; avremo che il bianco A sta al fantasma C come il nero B al fantasma D; epperciò l'intelletto sta al fantasma C del bianco ed al fantasma D del nero come il senso sta al bianco A ed al nero B; quindi il fantasma C del bianco ed il fantasma D del nero si discernono dall' intelletto come il bianco A ed il nero B dal senso. Lo stesso avverrebbe se invece di A e B appartenente ad uno stesso senso, si ponesse il bianco A ed il dolce B che spettano a sensi diversi. Dunque l'intelletto è in rapporto coi fantasmi come il senso coi sensibili; epperciò Aristotile conchiude che l'intellettivo, cioè la parte dell'anima che intende, intende le forme negli stessi fantasmi. E siccome in quelle stesse è determinato ciò che è da seguirsi o da fuggirsi, così non è dalla sensazione che è mosso l'intellettivo, quando si applica ai fantasmi. Imperocchè: sentendo pel segno dato colla face che vi è il fuoco e vedendolo pel senso comune agitarsi e muoversi, conosce che il nemico si approssima. Talvolta anche dai fantasmi che sono nell'anima o dai concetti (forme), che sono nell'intelletto, quasi guardando alle cose, che sono presenti, discute e delibera intorno alle cose future. E quando ha detto che qui o quivi è la cosa che arreca piacere o dolore, allora o la ricerca o la fugge, e del tutto si pone ad operare. Senonchè, il vero ed il falso che non implicano azione sono nello stesso genere in cui sono il buono ed il cattivo, ma differiscono in ciò che il vero ed il falso sono assoluti, mentre il buono ed il cattivo sono relativi (*de An.*, III, 7).

Adunque come il senso comune discerne i sensibili percepiti dai sensi particolari, così l'intelletto discerne le specie delle cose rappresentate dai fantasmi e cognite per la fantasia, e come quello discernendo i sensibili percepiti è mosso a cercarli od a fuggirli; così l'intelletto considerando i fantasmi, anche quando non sono presenti i sensibili, ragiona e delibera se siano da cercarsi o da fuggirsi e si muove alla ricerca o alla fuga. Così, chi vedendo una face, dal suo muoversi verso di lui la giudica ostile e che vi sia un nemico che si avvicina, si muove a fug-

gire; proporzionalmente l'intelletto nulla sentendo, ma dai fantasmi, che appaiono nella fantasia, ragionando degli oggetti, come se fossero presenti, delibera dovere fuggirli o cercarli, e si muove alla fuga o alla ricerca, come se effettivamente fosse presente alcun che da fuggirsi o da cercarsi. In breve, l'intelletto è mossso ad operare dagli oggetti assenti rappresentati dai fantasmi, come è mosso dagli oggetti presenti rappresentati dalle sensazioni attuali. Il vero ed il falso, che sono oggetto dell'intelletto speculante, sono dello stesso genere del buono e del cattivo, oggetti dell'intelletto operante; ma differiscono in ciò che il buono ed il cattivo vengono considerati nella loro applicazione alle azioni particolari, mentre il vero ed il falso sono considerati in sè stessi assolutamente.

Nel passo sopra riferito il tratto che presenta maggior difficoltà è il seguente: *ἔστι γὰρ ἕν τι, οὕτω δὲ καὶ [ἡ στιγμὴ καὶ ὅλως] ὃς ὅρος. καὶ ταῦτα ἓν τῷ ἀνάλὸγῳν, καὶ τῷ ἀριθμῷ ὃν ἔχει πρὸς ἑκάτερον ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα. Est enim unum quid ipsum, et ita unum ut terminus: atque hinc ipsa unum tum similitudine rationis tum numero, quem habent ad utrumque, ut illa inter se habent.* Il Torstrik aggiunge, dice egli, per congettura le parole che abbiamo incluse in parentesi; ma siccome esse non apportano maggior chiarezza, così crediamo che non debbano ammettersi.

Aristotile, come notammo, dopo aver detto che ha già trattato di quello che giudica e discerne che il caldo differisce dal dolce, ritornando sull'argomento; scrive: essa (l'anima) è qualche cosa di uno in sè stessa, ed è uno come termine; e queste stesse cose sono uno tanto per somiglianza di ragione quanto pel rapporto numerico, che hanno verso quelle due cose, come l'hanno tra loro. Dopo ciò che abbiamo osservato di sopra, pare che Aristotile con queste parole voglia riaffermare quella unità dell'anima per cui come dice, sente, intende, così giudica. Pone dunque l'anima come alcun che di realmente uno, ma diverso sotto diversi aspetti, cioè capace di sentire e conoscere qualità diverse nello stesso tempo. Nell'anima il senso comune è una

specie di centro e di termine, ove vengono a raccogliersi senza confondersi le diverse percezioni sensibili; la fantasia è una specie di centro e di termine dove si raccolgono senza confondersi i fantasmi degli oggetti percepiti; l'intelligenza è il luogo dove sono accolte senza confondersi le specie astratte dai fantasmi; e le specie ed i fantasmi formano alcun che di uno e per l'analogia e proporzione che hanno coll'intelletto e col senso comune, come l'hanno tra loro.

Stabiliti i rapporti che intercedono tra l'intelletto e i fantasmi e tra questi e il senso comune, Aristotile continua: Le cose poi, che si chiamano astratte, intende (il soggetto è sempre il τὸ νοητικόν ossia quello che egli ha denominato intelletto dell'anima), come intende il camuso; in quanto camuso non lo intende separato dal naso; ma in quanto concavo, se lo intende in atto, lo intende senza la carne in cui vi è quella concavità. Ed è così che intende come dai corpi gli esseri matematici, i quali in realtà non sono separati (*de An.*, III, 7). Da questo tratto appare manifesto che la funzione di astrarre presuppone la percezione sensibile dei particolari concreti, i fantasmi degli stessi in cui sono potenzialmente contenute le specie, le quali debbono da ultimo essere astratte.

Nel chiudere questo capo, dopo aver ripetuto che l'intelletto, che intende in atto, è la stessa cosa intesa, si pone una questione, se cioè sia possibile che l'anima intellettiva non separata da grandezza, intenda alcune delle cose separate, e dice che la risolverà appresso. Secondo il Commento di Coimbra tale soluzione si troverebbe nella Metafisica. Ma, se la cosa fosse così, sarebbe notevole che niuno dei Commentatori Greci vi faccia allusione, e il diligentissimo Trendelenburg si limiti a domandare: *ubi hæc questio tractata sit?* A noi invece sembra che Aristotile cerchi di risolverla appunto nel capo seguente, purchè si supponga, come pare logico, che nel trattato dell'anima svolga tutta la sua teoria gnoseologica rispetto all'anima stessa, mentre nel XI (XII) della Metafisica tratta specialmente dell'intelletto

divino, sebbene alcune sentenze possano anche riferirsi all'intelletto dell'anima.

In fatto Aristotile volendo riassumere la sua dottrina della conoscenza, scrive: ciò che abbiamo detto dell'anima riducendo quasi a sommi capi, ripetiamo che l'anima stessa è in certo modo tutte le cose. Perocchè le cose tutte, quante sono, sono o insensibili o sensibili. Ma la scienza è in qualche modo le cose, che sa, come la sensazione è le cose sentite. Ora che la cosa sia così, è ciò che dobbiamo dimostrare. La scienza e la sensazione si dividono come le cose stesse; quella che è in potenza secondo le cose in potenza, e quella che è in atto secondo le cose, che sono in atto. Il Trendelenburg non trova troppo logica questa conclusione: *quomodo res et sentiendo et cognoscendo ita efficiuntur ut sensui qui est* δυνάμει, *cognitioni* ἐντελεχείᾳ, *res* ἐντελεχείᾳ *respondeat? Rerum natura si per se solam spectaveris, ab humana cognitione non pendet, ut quo grado cognitio, eodem etiam res sit, mittenda est. Sed* πράγματα *neque alia, neque aliter intelligenda sunt, ac quatenus cognoscuntur. Quod cognoscitur, id tantum veritatis cognitioni habet, quantum cognitio, ut, si vel sensus vel mens nihil nisi* δύναμις *est, nec res quæ respondent vere, percipiantur, sed quatenus cognosci possunt, in ipsa* δυνάμει *remanent* (*de An*, III, 8, *Comm.*).

Ma sembra che si possa evitare tale difficoltà, osservando che, le cose possono considerarsi nell'ordine ontologico, cioè quali sono in se stesse, o nell'ordine gnoseologico rispetto al nostro modo di conoscerle. È manifesto che, nel primo caso, esse sono del tutto indipendenti da noi e dal nostro conoscere; mentre nel secondo Aristotile può dire che finchè il senso e l'intelletto non sono che in potenza rispetto al sensibile ed allo scibile, questi pure non sono che in potenza rispetto al nostro sentire e conoscere effettivo; ma quando la sensibilità e l'intelletto sono in atto riguardo al sensibile e scibile questi pure sono in atto rispetto al nostro sentire e conoscere. Posta tale distinzione, Aristotile aggiunge dirittamente: ciò che sente ed

è capace di scienza nell'anima sono in potenza gli oggetti stessi; questo ciò che cade sotto la scienza, quello, ciò che è sentito. Ma è necessario che le cose stesse o le loro forme siano nell'anima. Ora al certo nell'anima non sono le cose stesse; perocchè nell'anima non esiste la pietra, bensì la forma della pietra. Laonde l'anima è come la mano, la quale è l'istrumento degli istrumenti, e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili (*de An.*, III, 5).

Il Trendelenburg trova oscura l'espressione, forma delle forme, con cui qui Aristotile per la prima volta designa l'intelletto: *quo tandem sensu? Comparatio adiicitur, velut manus sit instrumentum. Manus, qua tanquam instrumento reliqua instrumenta adhibentur, instrumentum instrumentorum dici potest. Eodem fortasse sensu* νοῦς εἶδος εἰδῶν, *id est ea species et forma, quæ reliquas suscipit, iisque velut manus instrumentis utitur. In quo obscurum est, quid sit, quod mens* εἶδος *forma et species vocatur* (*de An*, III, 8, *Comm.*).

Ma si poteva ancora aggiungere, perchè Aristotile chiami εἶδος lo stesso senso.

Se non che riflettendo che Aristotile non paragona l'intelletto od il senso colla mano, ma l'anima, la difficoltà sparisce, perchè questa è il centro di tutte le funzioni sensitive ed intellettive. L'anima, secondo Aristotile, è tutti i sensibili ed intelligibili, ma non già che li abbia in sè come sono nel loro essere ontologico, ma in quanto ha in sè le forme e specie loro, non però in atto, perchè allora lo sarebbero congenite, ma soltanto in potenza. Laonde, come la mano è l'istrumento, con cui l'uomo fa, e usa tutti gli istrumenti, così l'anima mediante il senso fa e conosce tutte le forme sensibili, e l'intelletto fa e conosce tutte le specie intelligibili.

L'intento a cui mira costantemente Aristotile è di dimostrare che nell'anima umana non vi sono nè forme nè specie innate di alcuna natura, ma soltanto facoltà, che non possono attuarsi senza il concorso della percezione sensibile. Ciò è tanto vero che egli aggiunge: ἐπειδὴ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς

δοκεῖ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, cui l'Argiropulo traduce: *cum autem nulla res sit præter magnitudines, separata ut videntur res ipsæ sensibiles.* L'edizione di Padova, *cum autem nulla res sit, ut videtur, praæter magnitudines sensibiles, separata.*

Il St-Hilaire: comme il n'y a, en dehors des choses étendues, rien qui soit séparé comme nous les paraissent les choses sensibles, ed in nota, c'est là le sens, que donne formellement Simplicius: La ponctuation adoptée par M. Trendelenburg en donnerait un'autre: comme il n'y a, ce semble, aucune chose séparée en déhors des étendues sensibles. Cette leçon est moins d'accord avec le système entier d'Aristote, qui ne peut employer une restriction dubitative pour une théorie qu'il a toujours soutenue sans hésitation, et qu'il a opposée constamment à la théorie de son maitre sur les idées.

Noi conveniamo col St-Hilaire, tanto più che anche Filopono lo traduce così: poichè niuna cosa è fuori delle grandezze sensibili, come sembra a tutti; ma tutte sono grandezze sensibili; e che questo sia il pensiero di Aristotile emerge chiaramente da ciò che soggiunge: bisogna ammettere che le cose intelligibili sono nelle forme sensibili, come vi sono le cose astratte e tutto ciò che è o qualità o modificazione di cose sensibili. Ed è perciò che chi nulla sente, nulla può imparare, nulla intendere. E chi contempla alcun che è necessario che lo contempli imsieme ad un fantasma, perchè questi sono come i sensibili ma senza materia (*de An.*, III, 8). Colle quali parole Aristotile risponde anche categoricamente alla questione sollevata nel capo antecedente, cioè se sia o non sia possibile che l'anima intellettiva, senza essere essa stessa separata dalla estensione, intenda qualche cosa che ne sia separata, e vi risponde che nulla essa può intendere senza fantasmi, quindi chi nulla sente, nulla può nè imparare nè intendere.

Ma se la mente ricava ogni cognizione dai sensi, cioè se niente avvi nell'intelletto che prima non sia stato nel senso, oppone qui il Trendelenburg: *intellectu agente prætermisso, omnia ad eam patiendi rationem, qua explossa erat, rediisse videntur*

(*l. c.*). Se non che dalle esplicite parole di Aristotile è impossibile cavarne altra interpretazione. Imperocchè tutto il contesto mira a stabilire che gli intelligibili, oggetto dell'anima intellettiva, non sono separati da grandezza; e tali sono così gli intelligibili, che sotto certo rispetto sono astratti dalla materia, come le quiddità matematiche, non inchiudenti nella loro definizione materia sensibile, come quelli che sono passioni o modificazioni delle cose sensibili, quali le quiddità fisiche e naturali, che non possono definirsi senza la materia. Ed è per queste ragioni che Aristotile pronuncia assolutamente che, chi non sente, nulla può imparare, nulla intendere.

Aristotile conchiudendo questo capo, scrive: tuttavia la fantasia è cosa diversa dalla affermazione e negazione; perocchè il vero ed il falso non è che una combinazione di concetti. Ora la funzione di combinare o dividere i concetti, appartiene, come ha stabilito antecedentemente, all'anima intellettiva e non alla fantasia, quindi a questa non può attribuirsi l'affermazione e la negazione.

« Ma in che consiste la differenza dei concetti primi; e che cosa li impedirà dal confondersi coi fantasmi? certamente quelli non sono fantasmi, ma senza questi quelli non sarebbero » (*de An.*, 111, 8), τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων. *At mentis primi conceptus, quo, quæso, differunt, ut non phantasmata sint? An ne ceteri quidem sunt phantasmata, non tamen sine phantasmatibus sunt.* St. Hilaire: mais en quoi consistera la différence des pensées premières de l'intelligence? Et qui les empechera de se confondre avec les images? Certes elles ne sont pas elles aussi des images; mais sans les images, elles ne seraient pas; letteralmente: ma i primi concetti in che differiscono per non essere fantasmi? Essi non sono fantasmi, ma non senza fantasmi.

Quæ capite exeunte, dice Trendelenburg: τά πρῶτα νοήματα *dicuntur, ea aperte illam intellectus agentis veritatem et libertatem vindicant. Sed breviora esse quam ut difficillimæ*

experientiæ et rationis conjunctioni indicandæ satisfaciant, negari non potest. τὰ πρῶτα νοήματα *ut* πρῶται ἀριθμοί *ea esse videntur, a quibus reliqua veritatem repetunt. Hæc ab imaginationibus discernuntur, sed ne id quidem vindicantur, an sine imaginationibus esse possint. Significatur tamen; eo enim consilio additum esse credas, reliquas cogitationes sine imaginibus esse non posse* (*l. c.*: *Comm.*).

Dunque secondo il Trendelenburg i primi concetti, come i primi numeri sarebbero indipendenti dai fantasmi. Secondo Filopono colle parole τὰ πρῶτα νοήματα Aristotile avrebbe indicato le categorie, o le nozioni che isolate le une dalle altre non implicano nè verità, nè errore. S. Tommaso invece ritiene che questi primi concetti sono ciò che Aristotile, chiamò nozioni indivisibili. Il Pacio senza riferirsi direttamente a ciò che precede, opina che si tratti degli intelligibili semplici.

Ma la questione capitale non è tanto il significato delle parole τὰ πρῶτα νοήματα, quanto se l'intelletto possa intendere alcun che senza fantasmi. Le varie interpretazioni concordano in questo, che i primi concetti quanto alla loro essenza sono superiori ai fantasmi, come l'intelletto è superiore alla fantasia; ma discordano in questo, cioè se possano essere pensati senza fantasmi. Temistio e Filopono sostengono che non possono essere pensati senza fantasmi; e l'ultimo ricorda che, quello che qui Aristotile riassume, fu già dallo stesso trattato largamente negli Analitici, dove insegna categoricamente in qual modo partendo dalla percezione sensibile si giunga mediante l'induzione ai primi principii (*de An.*, III, 8, *Comm.*). Il Trendelenburg vorrebbe esenti da tale condizione i πρῶτα νοήματα come i πρῶτοι ἀριθμοί, supponendo che Aristotile sebbene non si pronunci se possano aversi senza immagini, lo significhi tuttavia con dire che *reliquas cogitationes sine imaginibus esse non posse.*

A noi invece pare che tanto il contesto di questo capo quanto la dottrina esposta negli Analitici posteriori, e nel 1° della Metafisica, si oppongano a tale eccezione, come vi si oppone questo passo del *de Memoria et Reminiscentia,* in cui Aristotile dice:

nel *de Anima* abbiamo detto che niente può intendersi senza fantasmi, qui aggiungiamo che, il fenomeno il quale ha luogo nell'atto dell'intendere, è del tutto simile a quello che si avvera nel tracciato di una figura geometrica che si dimostra. Quando descriviamo una figura, sebbene non si abbia alcun bisogno di sapere con precisione la grandezza del triangolo descritto, tuttavia non possiamo non descriverlo con certe determinate dimensioni. Egualmente nel pensarlo coll'intelletto, sebbene non ne pensiamo le dimensioni ce le mettiamo davanti agli occhi con certe dimensioni, e le pensiamo facendo astrazione da tale grandezza. Se si tratta della sola natura delle quantità, sebbene queste siano completamente indeterminate, il pensiero si pone sempre avanti una quantità finita, e non pensa alle quantità, se non in quanto solamente quantità... È assolutamente necessario, che la nozione di grandezza e di movimento ci provenga dalla facoltà, che ci dà anche quella del tempo; e il fantasma nou è che una affezione del senso comune. Donde risulta manifesto che la conoscenza di tali specie si acquista mediante il principio stesso della sensitività. Nè la memoria delle cose intellettuali puó meglio aversi senza fantasmi; così che non è che indirettamente che la memoria si applica alle cose pensate dall'intelletto; in sè non si riferisce che al principio sensitivo (§ 4, 5).

La conclusione a cui giunge Aristotile, la quale è in piena conformità con quella già enunciata negli Analitici posteriori, ribadisce la tesi della dipendenza dell'intelletto nel suo svolgimento dalla fantasia come della dipendenza di questa dalla percezione sensibile; di guisa che, come il senso non può agire senza la presenza dell'oggetto sensibile, così l'intelletto nulla può intendere senza la presenza del fantasma o contemplando l'intelligibile col sussidio del fantasma o da questo astraendo la specie intelligibile. Laonde sebbene l'atto della fantasia differisca dall'atto dell'intelletto così, che le intellezioni prime non siano fantasmi, perchè questi contengono bensì gli universali ma inviluppati nelle loro condizioni individuali, laddove quelle esprimono gli universali prosciolti mediante l'astrazione da tali condizioni, tuttavia il

nostro intelletto è costituito in certo modo da non potere nulla intendere senza un fantasma.

Ma se le cose sono in questi termini, a noi pare impossibile che ciò possa conciliarsi con quello che Aristotile pure insegna rispetto al modo con cui l'intelletto intende sè stesso. Perocchè posto che l'intelletto sia semplice, impassibile, e nulla abbia di comune con checchesia, come Aristotile afferma con Anassagora, è evidente che esso non può intendere sè stesso che immediatamente senza interposizione di fantasma di alcuna sorta. E di vero il fantasma presuppone necessariamente la percezione sensibile, e questa non può essere eccitata che dalla presenza di un oggetto sensibile. Ma l'intelletto essendo del tutto immateriale non può cadere sotto la percezione sensibile. Quindi bisogna logicamente conchiudere che o l'intelletto non intende sè stesso, o intende sè stesso senza fantasmi.

Veramente Aristotile dopo aver affermato essere necessario che l'intelletto sia come una tavola su cui nulla è scritto, aggiunge che esso è intelligibile come sono tutte le cose intelligibili, che per le cóse senza materia l'essere che intende o l'oggetto inteso sono una stessa cosa, come sono lo stesso la scienza speculativa e l'oggetto scibile; con che sembrerebbe che l'intelletto nell'intendere sè stesso non soggiaccia a quelle condizioni.

Essendo questo un punto capitale della gnoseologia aristotelica, crediamo conveniente di sviluppare più largamente i dubbii che solleva Aristotile prima di assimilare l'intelletto ad una tavola su cui nulla è scritto, e le sue risposte. Il primo può enunciarsi così: l'intelletto come semplice, impassibile, immisto non ha alcun soggetto comune con checchesia; dal che segue che non può intendere, essendo questo un certo patire. Il secondo, l'intelletto quando è in atto non solo intende le altre cose, ma anche sè stesso, epperciò non solo è intellettivo ma anche intelligibile. Se non che sembra impossibile che possa essere tale; perocchè se esso fosse intellettivo ed intelligibile, seguirebbe che ogni intelligibile sarebbe insieme intellettivo, il che sembra assurdo.

In fatto, una essendo la quiddità e la specie di tutti gli intelligibili, se questo intelligibile, che è l'intelletto, è intellettivo è intendente per sè stesso, anche tutti gli altri intelligibili saranno nella sua stessa condizione. Se poi, questo intelligibile, che è l'intelletto, è intelligibile in qualche altro modo misto, per l'aggiunzione, ad esempio, di una specie intelligibile, anche gli altri intelligibili godranno dello stesso privilegio.

Al primo dubbio Aristotile risponde colla distinzione già indicata dei due sensi in cui si può prendere il *patire* nel primo dei quali ciò, che propriamente patisce, non è semplice ma composto, cioè ha un soggetto comune capace della qualità che si trova nell'agente; così l'acqua può essere riscaldata dal fuoco in quanto conviene col fuoco nella materia, ed in un soggetto comune suscettivo di caldo e di freddo. Nel secondo il patire essendo un innalzamento del soggetto verso il suo fine, non richiede nè che il paziente sia composto nè che convenga coll'agente in un soggetto comune, ma è sufficiente che sia in potenza all'atto. E tale è appunto l'intelletto per sè prima che intenda, cioè è in potenza tutti gli intelligibili ma niuno in atto prima che intenda. La questione quindi non è risoluta finchè non sia spiegato il modo di questo passaggio dalla potenza all'atto.

Rispetto al secondo osserva che l'intelletto è insieme intellettivo e intelligibile; e quando si inferisce che tutti gli intelligibili sono intellettivi, si dice il vero, se si tratta di intelligibili del tutto immateriali. La ragione di ciò è che per la separazione dalla materia, mediante la quale separazione la cosa è costituita intelligibile è anche costituita intellettiva, alla stessa condizione per la quale l'oggetto essendo costituito inteso mediante la forma, la potenza è costituita intelligente. Dal che segue che, la scienza speculativa e l'oggetto prossimamente scibile sono in certo modo un medesimo, atteso che per la stessa specie intelligibile, mediante la quale l'intelletto è costituito potente prossimamente a contemplare l'oggetto, questo è costituito prossimamente potente ad essere inteso dall'intelletto.

Abbiamo cercato di tradurre le troppo concise risposte di Aristotile in proposizioni più esplicite, ma dubitiamo che queste contengano la soluzione della difficoltà, cioè in qual modo l'intelletto intenda sè stesso. Imperocchè se l'intelletto intende sè stesso come tutte le altre cose, ricevendo in sè la specie o forma intelligibile, siccome questa non può aversi se non astraendola dal fantasma, e questo dalla percezione sensibile, è manifesto che l'intelletto non può conoscere sè stesso in tal guisa. Se poi si ritiene che l'intelletto come semplice e del tutto privo di materia è appunto una di quelle cose che sono intelligibili in atto ed intellettive, allora segue necessariamente che, l'intelletto, rispetto a sè stesso, non è mai in potenza, ma sempre in atto, ossia intende sè necessariamente, quindi è falso che possa assimilarsi ad una tavola in cui nulla assolutamente sia scritto, giacchè è già in atto rispetto alla intellezione di sè medesimo; quindi egualmente falso che non si diano intellezioni senza fantasmi, poichè l'intellezione con cui l'intelletto intende sè non può ricavarsi da alcun fantasma. Laonde qui, come pei pricipii primi, mentre Aristotile si sforza di ridurre tutte le cognizioni ad una sola sorgente, la logica inesorabile dimostra che tale riduzione è impossibile.

Questa riduzione non solo è provata impossibile dalla natura dell'intelletto, ma anche dal modo secondo il quale questo accede all'anima atto del corpo. In fatto Aristotile insegna, che quei principii, la cui azione è corporea, che non possono esistere senza il corpo, come il camminare senza piedi, è impossibile che provengano dal di fuori; e d'altra parte non sopravvengono da sè, essendo inseparabili, nè dal corpo, essendo il seme una secrezione dell'alimento trasformato; epperciò rimane che il solo intelletto sopravvenga dal di fuori, e questo solo sia divino; perocchè niuna azione corporea comunica colla sua azione, laddove ogni virtù, ogni potenza dell'anima sembra partecipare ad altro corpo, il quale è anche più divino di quelle cose che diconsi elementi. E poichè le anime differiscono tra loro per no-

biltà od ignobilità, così pure differisce la natura dei loro corpi (*De Gener. Animal.*, II, 2).

Premesso ciò, Aristotile continua: « le diverse specie di anime negli esseri che ne hanno più, giungono alla esistenza simultaneamente; essi incominciano a ricevere l'anima nutritiva, la quale nei vegetali senza sesso è contenuta nel seme. Sviluppandosi ricevono l'anima sensitiva mediante la quale diventano animali; perocchè l'essere non diviene nello stesso tempo animale e uomo, animale e cavallo, essendo il fine posteriore, e proprio della generazione essendo appunto il fine. Ed è perciò che rispetto al νοῦς, la questione di sapere quando, come e donde gli esseri, che partecipano di esso, vengano a possederlo, non è senza gravi difficoltà. Nondimeno bisogna che facciamo ogni sforzo per comprendere tale fatto, nella misura in cui può essere compreso ».

« È necessario che si ammetta che i semi ed i feti separati hanno l'anima vegetativa in potenza e non in atto; non hanno quella in atto, se non, quando simili ai feti separati, hanno la forza di prendere il loro nutrimento, e di adempiere la funzione di anima nutritiva. Imperocchè, tutti gli esseri, che hanno l'anima sensitiva e nutritiva, incominciano, come sembra, per vivere della vita di un vegetale. Ora è logico e conseguente di applicare ciò, che abbiamo detto dell'anima sensitiva, all'anima pensante, cioè che gli esseri, che la posseggono, la hanno tutta in potenza, senza averla in atto (*ibid.*, *ibid.*, 3) ».

Da ciò il Brentano conchiude che secondo Aristotile, l'anima pensante non è inchiusa nel seme, non sopravvenendo che dopo l'anima vegetativa e sensitiva (*Die Psycologie des Aristoteles*, pag. 281). Il Chaignet invece deduce una conclusione opposta, perchè, dice egli, la successione nel tempo non concerne che gli atti, mentre tutto è simultaneo nella potenza. Laonde gli uomini hanno tutte le specie di anima in potenza, epperciò anche il νοῦς. Il principio, il germe essendo la potenza da cui si sviluppa l'atto, sebbene sotto l'influenza di un altro atto, se questo fosse creatore *ex nihilo* la potenza sarebbe inutile, od annullata,

mentre la potenza è effettivamente la base dello sviluppo futuro (*Essai sur la Psycologie d'Aristote*, pag. 514-515).

Prima di pronunciarsi intorno a queste opposte interpretazioni, è necessario di consultare ancora Aristotile, il quale dopo aver accennato in modo abbastanza oscuro come il νοῦς entri nell'uomo, ripiglia la questione proponendo vari dubbii. « È necessario, continua egli, o che niuna di esse anime esista anteriormente (all'essere che anima) o che tutti vi arrivino d'altronde, o che tutti esistano anteriormente, o che parte abbia una esistenza anteriore, parte non l'abbia. Queste poi possono arrivare all'essere, venir introdotte nella sua materia senza entrare mediante il seme maschile, o entrarvi mediante il medesimo; insomma venir tutte dal di fuori o non venirne alcuna, o venirne in parte, in parte no ».

A queste dubitazioni Aristotile risponde così: « Non è possibile che tutte le specie di anima abbiano una esistenza anteriore, perchè tutti i principii, il cui atto è un atto corporeo non possono evidentemente esistere senza il corpo di cui sono atto; nè possono penetrare nell'essere sole, essendo inseparabili da un corpo, nè penetrare in un altro corpo, perchè il seme non è che il superfluo degli alimenti trasformati. Rimane dunque che il solo νοῦς provenga dal di fuori, e che esso solo sia divino, perocchè la sua azione ha nulla di comune col corpo ». Con queste parole Aristotile combatte evidentemente l'opinione che il νοῦς sia contenuto nel seme.

Se non che Aristotile parla anche di un corpo più divino a cui partecipano le diverse specie di anima, e può nascere il dubbio se anche tra queste sia compreso il νοῦς. Aristotile volendo spiegare quale sia la natura di questo corpo più divino dei corpi elementari, dice che nel seme di tutti gli esseri inesiste ciò, che si chiama calore, pel quale il seme è fecondo. Ma tale calore non è il fuoco nè una natura analoga, ma uno spirito πνεῦμα inviluppato nel seme e nella sostanza schiumosa, e la natura, che è in tale spirito, è alcun che di analogo all'elemento costitutivo degli astri. Ed essere per ciò, che il fuoco

non genera alcun animale, come non pare che alcun animale possa vivere nelle materie sia solide sia liquide sottomesse al fuoco, mentre il calore del sole e quello degli animali, non soltanto quello che è nel seme, ma anche quello che si trova in qualche eccedente, se esiste, di natura analoga, possiede un principio vitale (*ibid., ibid.*).

Le anime dunque tutte parteciperebbero a questo corpo più divino, a questo pneuma, non entrerebbero nel corpo avente la vita in potenza con un corpo formato di alcuno o di tutti i quattro corpi elementari, ma non senza quel corpo o pneuma in cui vi ha qualche cosa di analogo all'elemento costitutivo degli astri, e questo corpo avrebbe la sua origine dai corpi celesti, i quali inchiudono le divinità quasi il sole, la luna, gli astri, il quale in conseguenza non dovrebbe nemmeno perire col corpo organico.

Specificata la natura del corpo divino a cui partecipa ogni specie di anima, Aristotile aggiunge: il corpo della genitura, in cui essendo contenuto il germe del principio animale, esce insieme, in parte è separabile dal corpo, negli esseri nei quali è compresa la parte divina, quale è quella che si chiama νοῦς, in parte separabile. Dico che il seme della genitura si discioglie e convertendosi in spirito (vapore) svanisce, avendo una natura umida ed acquosa. Per il che non è da cercarsi se si sperda sempre al di fuori, nè se alcuna parte sia convertita in forma costituente; come non conviene cercare se accada alcun che di simile al succo, dal quale viene coagulato il latte; perocchè anche questo muta, sebbene niuna parte di quello sia di costituita grandezza.

Le parole del testo, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ'ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς), *in quibus divina pars comprehenditur, qualis est quæ mens appellatur*, secondo il Brentano, sarebbero una nota marginale introdotta nel testo da un copista inintelligente. Quindi egli legge semplicemente: il corpo della genitura in cui è contenuto il seme del principio animale. Inoltre coll'espressione χωριστὸν σώματος vuole che s'intenda il corpo della femmina

dal quale si staccherebbe l'ovolo designato dalle parole τὸ τῆς γονῆς σῶμα. In conseguenza Aristotile ha voluto dire che l'ovolo che viene affetto dal seme maschile in qualche essere vivente è separato, o separabile dal corpo della femmina; quindi che in esso ovolo si cercherebbe invano il seme stesso, sebbene questo non sia assolutamente scomparso, perchè mediante una dissoluzione e trasformazione si mescolò talmente a tutta la materia da non costituire più un elemento distinto e particolare (*l. c.*, pag. 203).

Il Chaignet invece pensa che il Brentano nel passo citato sopprime la frase più importante, cioè questa: in tutti gli esseri in cui si comprende la parte divina, quella che è chiamata νοῦς. Inoltre che traducendo, διαλύεται καὶ πνευματοῦται colle parole *löse sich auf und vergehe*, si dissipa e dispare, contraddice al senso che Aristotile dà al pneuma, la cui natura è qualche cosa di analogo all'elemento costitutivo degli astri, il quale per Aristotile è indubbiamente incorruttibile. Quindi egli avvisa che le parole sopraindicate significhino che quel corpo per sua natura spiritualizzato si spande egualmente in tutta la massa, ed è presente tutto intiero in ciascuna delle sue parti, in una parola è spirito, anima, ma anima di un corpo (*l. c.*, pag. 516).

Se non che colla sua interpretazione il Chaignet non risolve la questione principale, che consiste nel determinare se la parte separabile del corpo si riferisca al νοῦς, e la parte inseparabile al corpo della genitura in cui è contenuto il seme del principio animale, ovvero soltanto al corpo della genitura, da cui una parte sarebbe separabile, l'altra inseparabile.

A noi sembra che l'oscuro passo in questione, e la soluzione della difficoltà, possa rischiararsi, riflettendo che, Aristotile poco prima parlando del seme generatore afferma che errano quelli, che lo fanno o solo acqueo, o solo terreo, o un misto di acqua e di terra; perchè esso è in parte acqueo, in parte pneumatico con qualche mistura di terra e lo prova con varii esempi. In secondo luogo, investigando egli la natura del pneuma che si trova nel seme generatore, aggiunge che esso ha una

natura analoga a quella dell'elemento costitutivo degli astri. In terzo luogo insegna, che le anime entelechie di un corpo, non possono entrare in altro corpo, perchè niuna delle loro operazioni può separarsi dal corpo di cui sono atto senza corrompersi, le anime stesse non possono separarsi dal corpo di cui sono atto senza distruggersi. Dovrebbero quindi passare in un altro corpo col corpo di cui sono atto, il che è impossibile. In fatto se un corpo non può entrare in un altro a cagione della loro impenetrabilità, è chiaro che l'anima, come atto di un corpo, non può entrare in altro corpo; quindi le anime che sono entelechie di un corpo non possono dal seme, che è corpo, passare in altro corpo.

Aristotile si chiede pure se il seme abbia l'anima ed in qual modo, e risponde: siccome l'anima non può essere in alcun che senza renderlo animato; se ciò che costituisce la quiddità del seme è la sua attitudine a generare, consegue che esso è animato. Ma se esso ha l'anima in quanto può generare un corpo animato, quest'anima non è in atto, ma in potenza più o meno pronta a passare all'atto. A quel modo che il Geometra, sebbene abbia l'atto del contemplare in potenza, tuttavia può averlo in potenza più o meno prossima; perocchè quando, ad esempio, dorme, ha l'atto del contemplare in potenza più remota; così il seme può avere l'anima in potenza più prossima o più remota (*de Gener, animal.*, II, 1).

Premesso ciò sembra che l'interpretazione del passo controverso debba essere la seguente. Il corpo della genitura consta di varii elementi, cioè di un elemento acqueo con alcuna mistura di terra, e del pneuma in cui è contenuto il germe del principio animale. Ora si domanda che avvenga del corpo della genitura dopo che ha compiuto il suo ufficio? Alcuni degli elementi di tale corpo si dissolvono, e sebbene non appaiano sensibilmente fuori, non è da pensare che li convertano nella sostanza del feto, poichè possono svanire per insensibile evaporazione, oppure essere assorbite dall'organismo femminile. A quel modo che il succo da cui è coagulato il latte, così lo coagula e muta da

non rimanere nel latte ma convertito in vapore svanire per insensibile evaporazione. Ma nel corpo della genitura vi è pure un elemento inseparabile dal principio animale. In fatto l'evaporazione o l'assorbimento non può riguardare che l' elemento acqueo e terreo, giacchè l'elemento pneumatico, essendo per sè indistruttibile, non può svanire, e questo è appunto l'elemento, che è separabile dal corpo della genitura ma non dal principio animale, si identifica con esso, diviene anima, che si specifica secondo il corpo organizzato di cui diviene atto.

Quindi nella frase, in tutti gli esseri in cui è inviluppato l'elemento divino, *che si chiama* νοῦς, le parole che sembrano interpolate sono solo quelle che abbiamo sotto segnate, giacchè per l'elemento divino qui Aristotile non può intendere che il pneuma. Spieghiamo poi l'interpolazione riflettendo che antecedentemente avendo Aristotile detto che il solo intelletto sia divino, la ripetizione della parola elemento divino, ha fatto supporre al copista che questo anche qui dovesse riferirsi al νοῦς come Aristotile lo aveva prima riferito. Tanto meno poi consentiamo col Brentano che pel χωριστὸν σώματος non debba intendersi il corpo della genitura ma quello della femmina, perchè Aristotile dice che in quello è contenuto il germe del principio animale, ciò che ripugna assolutamente alla interpretazione del Brentano. Conveniamo poi col Chaignet che l'elemento pneumatico non si dissolve e scompare, ma ciò, che non spiega egli, è appunto quale sia del corpo della genitura l'elemento separabile, e quale l'elemento inseparabile, ciò che ci sembra di aver chiarito in modo coerente a tutta la dottrina professata da Aristotile su questo punto.

Se non che riflettendo che Aristotile nel trattato *dell'Anima* chiama il νοῦς che sopravviene all'uomo dal di fuori un'altra specie di anima, e che nei passi soprallegati afferma che la potenza di ogni specie di anima sembra partecipare ad un corpo più divino di quello da cui risultano i quattro elementi, inoltre che le anime differiscono per nobiltà o ignobilità secondo il corpo divino a cui partecipano, dovremo conchiudere: primo che tutte

le anime contengono un elemento divino che proviene dal di fuori; secondo che la potenza di ogni anima partecipando ad un corpo divino più o meno nobile secondo la sua maggiore o minore nobiltà, anche il νοῦς che viene all'uomo dal di fuori partecipi in qualche modo ad un corpo divino. Questa conclusione sarebbe anche confermata dal fatto che il νοῦς in noi è primamente in potenza e che secondo Aristotile ogni potenzialità implica una qualche imperfezione, una qualche materia nel principio stesso, sia poi questa materia sensibile o materia intelligibile; ciò che sarebbe per verità in contraddizione colle note che egli con Anassagora assegna al νοῦς in genere e puranche a quello che accede all'uomo dal di fuori. Terzo, riguardo poi al tempo, al modo in cui il νοῦς si unirebbe all'anima, atto del corpo, questione che il Brentano e il Chaignet risolvono oppostamente, osserviamo che il cenno di Aristotile troppo conciso vi si presta facilmente.

In fatto da una parte Aristotile dice essere necessario ammettere che i semi ed i feti separabili hanno l'anima vegetativa in potenza e non in atto; che non hanno l'anima in atto che quando simili ai feti separati hanno la forza di prendere il loro nutrimento e adempiere alla loro funzione nutritiva. Imperocchè tutti gli esseri, che hanno insieme l'anima nutritiva animale, incominciano, a quanto pare, per vivere della vita di un vegetale; dall'altra dice pure che gli esseri che oltre all'anima sensitiva posseggono anche l'intellettiva, le hanno tutte prima in potenza che in atto.

Da questo, come abbiamo detto, il Brentano deduce che l'anima intellettiva, provenendo dal di fuori, non è inchiusa nel seme, epperciò debbe essere aggiunta dopo al feto; quindi l'uomo non è tale che per l'accessione dell'anima intellettiva all'anima animale, accessione cronologicamente posteriore a questa; invece il Chaignet sostiene che la successione non concerne che gli atti, i quali si svolgerebbero nell'ordine seguente, prima l'atto dell'anima vegetativa, poi quello della sensitiva e da ultimo quello della intellettiva. A conferma di questa sua interpretazione ag-

giunge che Aristotile ripete in molti luoghi essere l'uomo che genera l'uomo, in conseguenza non essere Dio che elice l'atto per cui il νοῦς entra nell'uomo feto, e lo eleva a feto umano, ma l'atto generatore del padre.

A noi pare che le due interpretazioni non colgano tutto il pensiero di Aristotile. Questi dice espressamente che il feto prima riceve l'anima vegetativa per cui diventa vivo; poi la sensitiva, per cui diventa animale, infine l'intellettiva per cui è costituita uomo. Imperocchè non diviene insieme animale e uomo, nè animale e cavallo; lo stesso dicasi degli altri animali di specie diversa. La cagione di ciò è che il fine, il quale è primo nell'intenzione, è ultimo nella esecuzione. Ora l'agente ha per fine un'anima propria e specifica; così il leone generando ha per fine l'anima propria e specifica da cui è costituito il leone (*de Gen. animal.*, II, 3).

Dal quale testo sembra che si debba dedurre che, in generale, l'anima propria e specifica, che costituisce un dato animale, appaia l'ultima, e rispetto all'uomo, che il feto riceve l'anima che lo costituisce animale, da ultimo il νοῦς che lo costituisce uomo. A questa conclusione pare giunga Aristotile stesso, insistendo specialmente sul punto, che nel feto debbe prima esistere l'animato vegetale. In fatto egli aggiunge: dalle cose che abbiamo esposte altrove intorno all'anima, è pure manifesto che, l'anima sensitiva, per cui è l'animale, viene da esso ricevuta successivamente, e la intellettiva per cui è l'uomo... Bisogna dunque stabilire che l'anima vegetale si trovi nei semi e nei feti, non ancora separati in potenza non in atto, primachè, in quel modo, in cui i feti già sono separati, attraggano a sè gli alimenti e facciano l'ufficio di anima. Imperocchè in principio tutti questi sembrano vivere la vita della stirpe. Lo stesso è da dirsi dell'anima sensitiva, ed anche della intellettiva; tutte debbono prima trovarsi in potenza che in atto (*loco citato*).

Laonde per conciliare l'ultima proposizione colle precedenti, bisognerebbe dire che nel feto esistono simultanee l'anima sensitiva e intellettiva, ma solo in potenza, e che non passano al-

l'atto, se non quando sono formati gli organi mediante cui possono esercitare le loro funzioni. Se non che il νοῦς, come quello che nè è atto di un corpo qualsiasi, nè abbisogna di organi corporei, dal primo momento che entra nell'uomo non sarebbe più solo in potenza ma in atto. Per superare questa nuova difficoltà bisogna ricorrere all'altra tesi sostenuta da Aristotile, cioè che il νοῦς nell'uomo nulla può intendere senza i fantasmi, i quali presuppongono la percezione sensibile, come questa tutto l'organismo corporeo; quindi esso non può passare all'atto se non precedono le funzioni spettanti all'anima sensitiva.

Donde segue che non possiamo ammettere col Brentano la successione cronologica che riguarda gli atti dell'anima vegetativa, sensitiva ed intellettiva nella potenzialità stessa, perchè come mera potenzialità non ammette distinzione cronologica. Ma non possiamo neppure accordarci col Chaignet, il quale dal trovarsi le anime vegetativa, sensitiva, intellettiva prima in potenza, sostiene che anche l'anima intellettiva si trova nel seme come le altre due, per la semplice ragione, che Aristotile stesso dice positivamente che nel corpo della genitura è bensì contenuto il germe del principio animale, ma non il principio intellettivo, il quale solo vuole che acceda all'anima assolutamente dal di fuori, perchè esso solo è divino nel senso più elevato e niuna azione corporea comunica coll'azione di lui; ciò che significa, non poter assolutamente provenire nè dalla materia passiva, nè dalla virtù attiva del seme.

E che Aristotile non risolva la questione del modo, secondo cui il νοῦς entra dall'estrinseco dell'uomo, si farà manifesto dove toccheremo dei dubbii sollevati da Teofrasto e dagli interpreti di Aristotile. Del resto si comprende facilmente come Aristotile ponendo la questione, e premettendo che la stessa non è senza gravi difficoltà, abbia piuttosto asserito il fatto della accessione del νοῦς dal di fuori che spiegato il modo in cui avviene.

Il Leibnitz a questo proposito scrive: J'ai fait voir ci-dessus, que les âmes ne sauraient naitre naturellement, ni être tirées les unes des autres, et qu'il faut, ou que la nôtre soit crée, ou

qu'elle soit préexistante. J'ai même montré un certain milieu entre une création et une préexistance entière, en trouvant convenable de dire que l'âme préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'était que sensitive, mais qu'elle a été élevée au degrés supérieur, qui est la raison, lorsque l'homme, à qui cette âme doit appartenir, a été conçu, et que le corps organisé, accompagnant toujours cette âme depuis le commencement, mais sous bien des changements a été déterminé à former le corps humain. J'ai jugé aussi qu'on pourrait attribuer cette élévation de l'âme sensitive (qui l'a fait parvenir à un degré *essentiel* plus sublime, c'est-à-dire la raison) à l'opération extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter, que j'aimerais mieux me passer du miracle dans la génération de l'homme, comme dans celle des autres animaux, et cela se pourrait expliquer en concevant que dans ce grand nombre d'âmes et d'animaux ou du moins de corps organiques vivants, qui sont dans les semences, ces âmes seules qui sont destinées à parvenir un jour à la nature humaine enveloppent la raison, qui y paraîtra un jour et que les seuls corps organiques sont préformés et prédisposés à prendre un jour la forme humaine. Cette production est une manière de *traduction;* mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement; elle ne tire pas l'âme d'une âme, mais seulement l'animé d'un animé, et elle évite des miracles fréquents d'une nouvelle création, qui ferait entre une âme neuve et nette dans un corps, qui doit la corrompre (*Théodicée,* III partie, § 397).

Ora senza entrare in ulteriori particolari intorno alla questione non risoluta da Aristotile, riflettiamo che quanto più i testi suoi sono espliciti nell'affermare che il νοῦς differisce *toto coelo* dall'anima, atto del corpo, come ciò che è eterno e divino da quello che è temporaneo e corruttibile, che è un'altra specie di anima, tanto più stentiamo a mettere in accordo le operazioni di questa con quella per costituire quella unità tante volte affermata da lui stesso, senza della quale è impossibile che un medesimo soggetto così, come dice, intenda e senta. Ora tale questione, che

a noi sembra capitale nella Psicologia dello Stagirita, è appunto quella che fu meno studiata tanto dai Commentatori in generale, quanto dagli espositori della medesima.

Ma perchè essa sia presentata con tutte le sue difficoltà, è necessario che la riassumiamo colle parole stesse di Aristotile. Da prima, dice egli, sarà d'uopo che stabiliamo a quali dei generi appartenga l'anima e che cosa sia; se un codesto, *τόδετι*, *hoc aliquid,* ed una essenza, o una qualità, o una quantità o qualche altra delle categorie da noi distinte; poi se sia un essere potenziale o attuale, perchè qui corre non piccola differenza. Inoltre, se abbia parti o no della medesima specie, e posto che non siano della medesima specie, se le anime differiscano di genere o di specie tra loro. La soluzione di tutti questi dubbii sembra, e con ragione, a lui necessaria, perchè quelli che prima si erano occupati dell'anima gli pare che non abbiano avuto di mira che l'anima umana, mentre la trattazione di questa debbe essere subordinata a quella dell'anima in generale (*de An.*, I, § 3, 4).

Se poi non vi sono molte anime, ma solo parti della stessa, è da vedere se torni meglio studiarla prima nella sua totalità o nelle sue parti. Se non che un'altra difficoltà s'incontra nel determinare quali di queste siano per natura diverse fra loro, e se anzitutto debbansi esaminare le parti stesse o le loro funzioni, e perciò se prima debba studiare il pensiero o la mente, la sensazione o il senziente, e così via via pel resto. Quando poi fosse necessario premettere lo studio delle funzioni, saremmo di nuovo perplessi, se non si debba cominciare dai loro oggetti, o cioè se dal sensibile, o dalla sensazione, dall'intelligibile o dall'intelletto (*ibid.*, § 6, 7).

Un'altra difficoltà ci oppongono le affezioni dell'anima, cioè se siano anche comuni al soggetto che ha l'anima, o se ve ne sia alcuna, che ad esso esclusivamente appartenga; questione bensì necessaria a risolvere, ma non punto facile. In apparenza nessuna della maggior parte di esse inesisterebbe nè attivamente nè passivamente nell'anima disgiunta dal corpo, p. e.

l'adirarsi, lo star di buon animo, il desiderare, ed in generale il sentire. Bensì parrebbe appartenerle in modo esclusivo il pensare; ma se poi questo è un cotale immaginare o dipende dalla immaginazione, non potrebbe neppure esso ascriversi all'anima separata dal corpo.

Ora se v'ha qualcuna tra le azioni e passioni dell'anima, che appartenga esclusivamente a lei, essa potrebbe essere separata dal corpo; ma se nessuna in proprio le appartiene, ne sarebbe inseparabile, e sarebbe di lei come è di un corpo retto, τῷ ευθεῖ, al quale in quanto retto convengono molte proprietà, p. e. quella di toccare in un punto una sfera di bronzo; ma naturalmente non la toccherà più, quando il retto non sia più concreto in quel corpo particolare, perchè il retto, non potendo sussistere da sè, debbe sempre concretarsi in un corpo. Ed allo stesso modo pare che le affezioni dell'anima risultino dalla sua unione col corpo, mitezza, timore, compassione, coraggio, gioia e anche l'amore e l'odio: perciò quando l'anima è in tali stati anche il corpo viene in qualche maniera modificato.

È dunque chiaro che le affezioni dell'anima sono concetti di proprietà inerenti alla materia... Pertanto esse affezioni sono inseparabili dalla naturale materia degli esseri viventi, in quanto sono tali, come p. e. lo sdegno, la paura, ecc. (*ibid.*, § 11, 12).

Stabiliti questi punti, Aristotile espone e confuta l'opinione di quei filosofi che definirono l'anima per ciò che vi ha di più atto a muovere, perchè muove sè stessa, come di quelli che la fanno il corpo più sottile, o pel meno corporeo, poi l'opinione di quegli altri, i quali pensano dover l'anima constare di elementi perchè senta le singole cose e le conosca. Costoro suppongono che la conoscenza avvenga per similitudine, e che in certo modo l'anima sia identica alle cose. Ma concesso che l'anima sentisse e conoscesse così ciascuno degli elementi, onde le cose si compongono, con ragione Aristotile dimanda con quale mezzo essa potrà sentire e conoscere il tutto, che ne risulta, come p. e. che sia il dio, o l'uomo, o la carne, o l'osso? Tale difficoltà vale per tutti i composti, perchè ogni composto non

contiene già gli elementi in un modo qualunque, ma secondo una determinata proporzione e composizione. Quindi a nulla gioverebbe che gli elementi inesistessero nell'anima, se non vi fossero pure le loro proporzioni e i loro modi, onde sono combinati; perocchè ciascun elemento sentirà e conoscerà bensì il suo simile, ma nulla vi sarà poi che conosca l'osso o l'uomo, se anche questi non inesistono nell'anima; e che ciò sia impossibile non occorre nemmeno il dirlo (*ibid. c.* V, § 4, 5, 6).

Certamente con questa dottrina non si potrebbe rispondere a chi domandasse che sia ciò che rende *una* ciascuna cosa: gli elementi, ben inteso, hanno rassomiglianza colla materia mentre ciò che li riduce all'unità è alcunchè di più nobile, checchè esso sia; ma che v'abbia cosa alcuna migliore e superiore all'anima è impossibile, ed ancora più impossibile che vi abbia cosa alcuna superiore e migliore della mente. Quindi è ragionevole ammettere che la mente sia la primigenia e la sovrana *in rerum natura* (*ibid.*, § 12).

Da queste sentenze, parrebbe che si potesse argomentare così: Ciò che riduce ad unità gli elementi nell'animale è l'anima; ciò che li riduce ad unità nell'uomo è il νοῦς, quindi questo è il centro di tutte le funzioni sensitive e conoscitive, ma poco dopo Aristotile prova essere non il νοῦς, ma l'anima il centro di tutte le funzioni così animali come conoscitive, scrivendo: proprietà dell'anima sono conoscere, sentire, opinare, ed anche desiderare, volere, ed in generale appetire; ed il moto locale negli animali è prodotto dall'anima, inoltre il crescere, il deperire, ora ciascuna di queste funzioni appartiene a tutta l'anima e con tutta l'anima pensiamo, sentiamo e compiamo ogni altra funzione vuoi attiva vuoi passiva, ovvero da una diversa parte di essa dipenderà ciascuna delle medesime? A questo dubbio Aristotile risponde: affermano alcuni che essa ha parti e che con una intende e con un'altra sente; ma allora che cosa è che riduce l'anima ad unità? È del tutto evidente che ciò non può essere il corpo, anzi pare che avvenga il contrario, cioè che l'anima tenga insieme il corpo, per lo meno è un fatto, che,

quando l'anima si diparte dal corpo, questo spira e va in putrefazione. Che se avvi alcun che d'altro che riduce l'anima ad unità, questo è ciò che veramente sarà da dirsi anima. E qui di bel nuovo sarà da fare ricerca se questo alcun che d'altro sia uno od abbia parti. Se è uno, perchè non ammettere subito che l'anima sia una? Se per contro ha parti, il nostro discorso si volgerà di nuovo a ricercare qual cosa tenga insieme le parti, e così all'infinito (*ibid.*, § 23, 24).

Questa stessa dottrina è confermata dai passi infrascritti: ma poichè giudichiamo anche del bianco, del dolce e di ciascuno degli altri sensibili paragonandoli tra loro, con che mezzo sentiamo che differiscono tra loro? Di necessità col senso: si tratta di sensibili... Nè con separati mezzi è possibile giudicare che il dolce è diverso dal bianco, ma debbono entrambi tali qualità rendersi manifeste ad un unico soggetto, e questo unico dire che esse sono diverse, chè appunto diverso è il dolce dal bianco. Ora un medesimo soggetto lo dice; epperciò anche un medesimo soggetto come dice così intende e sente, *ὥστε ὡσ λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ ἀισθάνεται*.

Rimane dunque chiarito che non è possibile con mezzi separati giudicare di oggetti fra loro separati; di qui si fa pure manifesto come non sia possibile nemmeno giudicare in tempi diversi. Perocchè uno stesso soggetto dice che il bene è diverso dal male, così quando dice che l'uno è diverso, dice che pure l'altro è diverso e non è accidentale il *quando*, come sarebbe p. e. se dicessimo *ora* dico che è diverso, mentre non sarebbe accidentale se dicessi: dico che ora è diverso, ed il soggetto che così giudica, così appunto dice ed *ora* e *che ora*; dunque contemporaneamente, talchè da un medesimo soggetto e nel medesimo tempo che l'uno è diverso dall'altro (*ibid.*, c. 2, § 11, 12).

Il Trendelenburg come il St-Hilaire scorgono in questo passo certa pompa di sottigliezza, la quale anzichè illustrare il pensiero di Aristotile lo oscurerebbe. Noi pensiamo diversamente perchè l'operazione che qui analizza è troppo importante, per credere che vi sia alcun che di sottile nei particolari, sui quali

insiste. Aristotile sostiene che il soggetto paragona le percezioni diverse e pronuncia nello stesso istante, cioè in un momento indivisibile, appunto per confermare la perfetta unità dell'anima.

Aristotile riassumendo tutta la sua dottrina dell'unità dell'anima, scrive: avviene dell'anima quasi il medesimo che delle figure; sempre in quella che segue sta potenzialmente quella che la precede; così è pure degli esseri animati; come nel quadrato sta il triangolo; così nella facoltà di sentire, quella di nutrirsi... Ed è degna di osservazione la causa per cui le anime succedono in questa serie: perocchè senza l'anima vegetativa non potrebbe essere la nutritiva, e la vegetativa si separa dalla sensitiva nelle piante. D'altra parte niuno dei sensi può sussistere senza il tatto, mentre questo è indipendente da quelli. In fatto molti animali non hanno nè vista, nè udito, nè odorato. Degli esseri poi che hanno la sensitività, alcuni si muovono localmente, altri no. Infine pochissimi hanno anche il raziocinio e la riflessione; per contro in tutti gli esseri mortali, a cui appartiene il raziocinio, si trovano parimente le altre facoltà, *οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ'ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμὸς*; ma non in tutti quelli, a cui appartiene ciascuna delle altre facoltà si trova del pari la ragione, che anzi ad alcuni non appartiene neppure la fantasia, altri invece vivono sopratutto mediante questa (*ibid*, II, c. 2, § 6, 7).

Laonde non solamente Aristotile non trasforma le facoltà dell'anima umana in altrettante ipostasi, come si esprime l'Herbart, sebbene le tenga fra loro ben distinte, ma le considera come sviluppantesi l'una dall'altra, come l'una inchiusa nell'altra, come il prodotto di un'unica attività radicale. In altri termini, nel mondo dell'anima umana l'intendere presuppone il sentire, come questo il vegetare, come il pentagono implica il quadrato, e questo il triangolo. In conseguenza sembrerebbe che si dovesse logicamente conchiudere, niuno aver professato meglio di Aristotile la potente unità dell'anima umana. Eppure egli me-

desimo ci fornisce dati per dedurre una conclusione del tutto opposta.

Esaminando l'opinione di Anassagora lo riprende, perchè distingue in apparenza l'anima dal νοῦς, mentre nel fatto scambia l'una coll'altro, come se fossero della stessa natura (*ibid.* I, c. 2, § 13). Aggiunge: sembrare che il νοῦς entri nell'anima, come una particolare essenza, e che non si spenga (*ibid.*, I, c. 2, § 13). La facoltà d'intendere e speculare si spegne guastandosi alcunchè d'intrinseco all'essere animato (all'uomo). *Frustra quasi erunt interpretes*, dice lo Steinhart, *quid sit, quo intus pereunte, mens ipsa marcescere dicatur* (Symbola critica in Aristotilis libros *de Anima*). Vuole quindi che si legga ἔξω e non ἔσω. Il Bonitz, notato che il corpo rispetto alla mente è alcunchè di estrinseco, propone che si legga ἄλλου τινὸς ἐν ᾧ φθειρομένου, cioè, con lo scomporsi di alcuna parte di ciò in cui la mente è (*Aristotelische Studien*). Noi crediamo che si possa mantenere la lezione comune che legge ἔσω, *intus*; perchè altrove Aristotile stesso insegna doversi credere, che l'impressione, la quale si produce in seguito alla sensazione, nell'anima ed in quella parte del corpo, che percepisce la sensazione, è analoga ad una specie di pittura, e la percezione di tale impressione costituisce precisamente ciò, che egli chiama memoria. Il movimento, che allora ha luogo, impresso nello spirito come una specie di tipo della sensazione, è analogo all'immagine, che si imprime sulla cera con un anello. Ed è perciò che quelli; i quali dalla violenza della impressione o dall'ardore dell'età sono in gran moto, non hanno la memoria delle cose, come se il moto ed il suggello fossero applicati ad un'acqua corrente. Presso quelli invece, che in qualche modo sono freddi come il gesso delle vecchie fabbriche, la stessa durezza della parte, che riceve l'impressione, impedisce che la immagine lasci la minima traccia. Così pure quelli, che sono troppo vivi, come quelli che sono troppo lenti, non hanno ordinariamente memoria; gli uni, perchè troppo umidi, gli altri, perchè troppo duri: in conseguenza l'immagine non si arresta nell'anima degli uni, e non sfiora l'anima degli

altri... La memoria dunque è il possesso dell'immagine come copia dell'oggetto di cui è immagine; e la parte dell'anima a cui essa appartiene in noi è il principio stesso della sensibilità, con cui noi percipiamo anche la nozione del tempo (*de Mem. et Remin.* c. 1).

Ora secondo la più costante dottrina di Aristotile se non si può nulla pensare o intendere senza immagini, e, queste per essere presenti all'anima debbono conservarsi, dopo ricevute, nella memoria, è manifesto che venendo a guastarsi alcun che necessario a costituire la memoria, debbe venir meno anche la funzione d'intendere e speculare, sebbene, come afferma pure Aristotile, il *τὸ νοεῖν* e il *τὸ θεωρεῖν* in sè siano inalterabili. Quindi egli aggiunge: il riflettere, l'amare, l'odiare non sono funzioni di quello (del *νοῦς*), ma del soggetto che lo contiene in quanto lo contiene. Donde segue che, struggendosi questo, più non si ha nè memoria nè amore; perchè ricordare ed amare non sono affezioni del *νοῦς*, bensì del composto animato che si è sfasciato; invece il *νοῦς* è forse alcun che di più divino ed impassibile (*de Anima*, I, c. 4, § 14).

In conseguenza l'anima non è separabile dal corpo, od almeno non ne sono separabili alcune parti, se di sua natura è composta; perocchè di alcune parti del corpo è dessa per l'appunto l'atto. Tuttavia nulla osta che alcune sue parti siano separabili, perchè non sono atto di corpo veruno (*ibid.*, II, c. 1, § 12).

Aristotile prima di pronunciarsi nettamente intorno a quella parte dell'anima separabile, perchè non è atta di alcun corpo, ripete che l'anima è il principio del conoscere, sentire, opinare, desiderare, volere, appetire o del moto locale, ed aggiunge: se ciascuna di tali facoltà sia un'anima o una parte dell'anima; e posto che sia una parte, se sia tale, che da quella possa separarsi soltanto mentalmente od anche localmente, è cosa facile a vedersi per alcune, per altre invece difficile... Ma in quanto al *νοῦς* ed alla potenza di speculare la cosa non è ben chiara; questo sarebbe piuttosto un'anima di altro genere, e questa solamente sarebbe separabile, come ciò che è eterno dal corrut-

tibile (*ibid.*, c. 2, § 7, 8). La questione della separabilità del νοῦς è ancora posta dubitativamente dove Aristotile scrive: Quanto a quella parte dell'anima per cui essa conosce ed apprezza, γιγνώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, che sia separata o no in realtà, o lo sia solo in ragione, bisogna vedere ciò che la distingue dalle altre, e ricercare come si produce l'intendere. La conclusione a cui è condotto da tale esame è che il νοῦς non è veramente ciò che esso è effettivamente, se non quando è separato, e questo solo è immortale, eterno, impassibile e viene nell'uomo dall'estrinseco.

Qui dunque abbiamo finalmente la soluzione della questione tante volte proposta e lasciata in sospeso, il νοῦς che viene nell'uomo dall'estrinseco è non solo una parte separabile dell'anima umana, ma costituisce un'anima di un altro genere, come è di un altro genere ciò che è eterno da quello che è corruttibile (*ibid.*, III, c. 4l).

Da queste premesse si deduce logicamente che il νοῦς come eterno preesiste necessariamente all'anima umana, e come eterno è separato assolutamente dalla medesima. Ma se l'intelletto non è effettivamente tale, cioè essenzialmente in atto, se non quando è separato, ed essendo necessariamente tale prima che acceda all'uomo, come mai una volta entrato nell'uomo potrà diventare mera potenzialità, come ripetutamente afferma Aristotile? Può forse un'entità una *oussia* essenzialmente in atto divenire una semplice potenzialità senza mutare natura? Inoltre il νοῦς è un'anima di un'altra specie, eterna, immista, impassibile, per essenza in atto: dunque è una oussia perfetta; ma se è tale, come mai potrà formare una unità coll'anima umana? Essa non può formare unità con questa nè come sostanza nè come atto. Non come sostanza, perchè allora dovrebbe costituire il sostrato dell'anima vegetativa e sensitiva; quindi anche questa dovrebbe provenire dal di fuori, essere egualmente separabile dal corpo, e sopravvivere ad esso come il νοῦς; ciò che è contrario alla costante dottrina di Aristotile rispetto all'anima come atto del corpo. Nè può meglio formare unità coll'anima, come un suo

atto; attesochè il νοῦς non essendo atto di alcun corpo non può senza mutare la sua natura diventare atto dell'anima, la quale è inseparabile dal corpo. Dirassi forse che formerà unità solamente coll'anima? Ma una entità essenzialmente in atto come il νοῦς ha una esistenza in sè ed indipendente, mentre per formare unità coll'anima come atto dovrebbe diventare atto di un atto, ciò che ripugna alla natura del νοῦς. Laonde l'intendere essendo indubbiamente un'operazione del νοῦς, non potendo essere nè un atto, nè una proprietà, nè una funzione dell'anima atto del corpo, non può formare unità con questa. Ma se la cosa è così, bisognerà necessariamente ammettere nell'uomo un'anima che sente, immagina, ricorda e giudica, ma non intende assolutamente nulla: ed un'altra che intende bensì, ma è assolutamente straniera alle funzioni dell'altra anima. Ora se due sono nell'uomo le anime distinte per essenza che non possono avere alcun contatto tra loro, come sarà ancora possibile quella unità voluta da Aristotile, perchè il soggetto possa, come intende e sente, dire, mentre invece di tale unità abbiamo realmente una dualità irreduttibile?

Forse ci si potrebbe opporre che Aristotile invece di consentire con quelli che dicono l'anima aver parti, e che con una senta e coll'altra intenda, sostiene chiaramente che l'anima non ha parti, che è una che ciò che rende una ciascuna cosa, e la riduce all'unità, è alcun che più nobile degli elementi che hanno rassomiglianza colla materia, e che è impossibile che vi abbia alcuna cosa migliore e superiore all'anima, ed ancora più impossibile che vi abbia alcuna cosa migliore del νοῦς. Ma questi passi sono appunto quelli che fanno meglio spiccare la contraddizione in cui urta necessariamente Aristotile colla sua teoria intorno alla natura dell'anima e del νοῦς. Imperocchè mentre ci dice che nell'anima avviene quasi il medesimo che nelle figure geometriche, cioè sempre in quella che segue sta potenzialmente quella, che precede; quindi come nel quadrato sta potenzialmente il triangolo, così nella facoltà di sentire quella di nutrirsi; invece di soggiungere, così nella facoltà d'intendere sta poten-

zialmente quella di sentire, interrompe la serie alla sensitività, con che appunto chiude la sfera delle sue funzioni. Ma siccome nell'uomo reale trova altre funzioni in niun modo spiegabili colla sola sensitività, così introduce nell'uomo dall'estrinseco il νοῦς, che è un'altra anima di natura essenzialmente diversa dalla prima, senza ulteriormente dichiarare il modo di questa introduzione e tanto meno giustificare come questo νοῦς formi unità coll'anima sensitiva, unità che egli stesso afferma assolutamente necessaria, perchè l'uomo come dice, senta e intenda.

Dante ha perfettamente compresa la contraddizione in cui è implicata tale dottrina e l'impossibilità di superarla mantenendo le premesse da cui logicamente discende; quindi per eliminare tale contraddizione è necessario di eliminare la coesistenza delle due anime nell'uomo. Laonde egli scrive:

> Ma, come d'animal divegna fante
> Non vedi tu ancor: Quest'è tal punto
> Che più savio di te già fece errante,
> Sì che per sua dottrina, fè disgiunto
> Dall'anima il possibile intelletto
> Perchè da lui non vide organo assunto.
> Apri alla verità, che viene, il petto,
> E sappi che, sì tosto come al feto
> L'articolar del cerebro è perfetto,
> Lo Motor primo a lui si volge lieto
> Sovra tant'arte di natura, e spira
> Spirito nuovo di virtù repleto,
> Che ciò che trova attivo quivi tira
> In sua sostanzia, e fassi un'alma sola
> Che vive e sente, e sè in sè rigira...
> E quando Lachesis non ha più lino,
> Solvesi dalla carne, e in virtute
> Seco ne porta e l'umano e il divino.
> L'altre potenzie tutte quante mute;
> Memoria, intelligenza e voluntate
> In atto, molto più che prima, acute.

(*Purg.* XXV, versi 61 e seg.).

A dimostrare che le contraddizioni rilevate nella teorica della conoscenza di Aristotile sono, per così dire, implicate in tutte le parti della sua dottrina generale, è necessario che la esaminiamo nel suo complesso.

Vi sono due modi di considerare l'universalità delle cose; o ci sforziamo di rannodarle tutte ad un principio supremo, e quindi di provare che posto il principio sono poste potenzialmente le cose tutte, sì che la logica può dedurle riflessivamente come altrettante conseguenze; ed in tal caso il principio non può concepirsi senza l'universalità delle cose, come questa senza quello. Oppure dalla moltiplicità degli effetti ci sforziamo di salire alle loro cause prossime e da queste alle più rimote e da ultimo alla causa veramente prima. Se non che la contingenza dell'effetto ci dimostra bensì la sua dipendenza dalla causa, ma appunto perchè contingente, ci prova nello stesso tempo che questo potrebbe anche non essere, epperciò il causare non è una necessità della natura del principio primo. Onde è che nel primo caso l'universalità delle cose è un prodotto necessario, nel secondo è contingente.

Ora è un fatto che la deduzione logica non può darci che un mondo necessario, epperciò l'atto libero non può determinarsi a priori ma solamente a posteriori. Quindi il metodo storico o sperimentale non può non avere la sua alta importanza nella filosofia, e l'averlo riconosciuto, proclamato e in molte parti praticato costituisce un merito grandissimo per Aristotile; se non che il procedimento sperimentale implica manifestamente un mondo contingente, il quale da solo non può fondamentare la scienza.

Ora la filosofia è certamente opera della mente sciolta da ogni autorità esterna, cioè non può rilevare nè dalla tradizione nè da un libro i suoi principii. Ma è dessa l'opera della sola intelligenza od anche di qualche altra attività dello spirito umano? Per risolvere la questione basta consultare il nostro istinto di conoscere; noi, studiando, percipiamo le cose che ci circondano e comprendiamo facilmente che potrebbero non essere, od essere

altrimenti di quello che sono, ossia che sono contingenti. D'altra parte la concezione di un mondo, in cui la contingenza ha il suo posto, dà al nostro spirito la coscienza di poter agire in varie maniere e direzioni: laddove niente immiserisce di più, niente di più ci opprime che il pensiero di essere del continuo assoggettati ad un fatalismo insuperabile, nel quale il fare o non fare è del tutto da noi indipendente. Bisogna dunque non permettere che la ragione colle sue leggi inesorabili s'imponga in modo assoluto al nostro svolgimento, ma nello stesso tempo non bisogna nemmeno sbandirla per non consultare che l'esperienza, la quale da sola non può dare la scienza. L'intelligenza adunque come la sensitività sono egualmente necessarie a formare la scienza. Ma il problema più difficile sta appunto nell'assegnare le loro rispettive funzioni in tale formazione ed i limiti entro i quali debbono aggirarsi così le une come le altre, per procedere sicuramente senza cadere nell'uno o nell'altro eccesso. Ciò appunto ci sembra essere spesso accaduto ad Aristotile, e sia una delle ragioni principali da cui derivano le sue contraddizioni.

In fatto Aristotile rivolge con predilezione lo sguardo alla molteplicità dei fenomeni, cerca l'idea nella loro concreta realtà, concepisce il singolare secondo le sue particolari determinazioni e le differenze rispettive, piuttosto che le sue attinenze coll'idea. Si dirige sempre al singolare, abbisogna di fatti sui quali volgere il suo pensiero. Ciò che sollecita e guida la sua speculazione è specialmente il reale concreto. Da ciò si comprende facilmente che il metodo, che egli predilige è lo storico induttivo che dal concreto individuale si eleva al generale. A questo carattere empirico del suo procedimento generale debbesi attribuire, a nostro avviso, la mancanza di unità della sua dottrina. Procedendo dai singolari al generale, studia ciascun campo del reale e lo fa oggetto di una dottrina; ma spesso tralascia di indicare i legami che ne tengono unite le parti e come queste si raccolgono in un sistema. Egli quindi getta le basi di varie scienze e taluna svolge ampiamente, ma non pare che sia giunto

a stabilire chiaramente una scienza suprema a cui tutti si rannodino e siano subordinate.

Vero è che ci si può opporre che veramente Aristotile ha formulato questa scienza suprema dal momento che quella, che Platone ha chiamato *Dialettica*, quegli la denomina *Filosofia prima* ed il rapporto di questa colle scienze speciali viene da lui determinato con queste parole: Ogni scienza prende ad esaminare un campo speciale, una forma determinata dell'essere, ma nessuna passa a trattare dell'essere stesso. È quindi necessaria una scienza, che faccia oggetto del suo esame ciò, che le altre ammettono per esperienza e ipoteticamente. Ciò fa appunto la filosofia prima, che si occupa dell'essere come tale, mentre le altre hanno per oggetto l'essere concreto determinato. Come scienza dell'essere e del suo fondamento primo, la filosofia prima costituisce il presupposto di tutte le altre discipline. Se non vi fossero che esseri fisici, la Fisica sarebbe essa la filosofia prima anzi la sola; ma essendovi una essenza immateriale ed innata, che è il fondamento di ogni essere, debbe pur esservi una filosofia prima, e perchè prima, universale. Ora questo primo fondamento di ogni essere è Dio, epperò la filosofia prima viene anche chiamata *Teologia* (*Met.*, lib. III (IV) 3, I (II) 7 in fine).

Conveniamo che non si poteva esprimere meglio la importanza, dignità e l'uffizio della filosofia prima; ma come Aristotile giunge alla dottrina dell'essere come essere? Per lui, se i primi concetti non sono immagini, non possono tuttavia aversi senza immagini. Ora queste presuppongono necessariamente la percezione sensibile, epperciò anche i concetti più elevati non possono contemplarsi senza immagini. In fatto è dottrina costante di Aristotile che l'universale non esiste che nel particolare. Niente quindi di ciò che rappresenta un genere, una specie, esiste sia accanto, sia separatamente dal singolare, di guisa che una cosa e il suo concetto sono inseparabili. Con che non solamente rigetta la teoria fondamentale di Platone, cioè che le idee esistano realmente e siano l'essenza delle cose singole, ma sostiene

che la specie è inseparabile nella realtà dalla cosa determinata, come non è separabile la forma dalla materia.

L'essenza, la sostanza nel senso proprio, secondo Aristotile, non è già qualche cosa di generale, ma ciò che non si dice di altra cosa; ciò che non può essere che soggetto, e di cui si dice il resto, ciò che la data cosa è nella sua singolarità. Laonde la specie, l'essenza di una cosa, *τὸ τί ἐστιν, τὸ τὶ ἦν εἶναι*, separata dalla cosa stessa è una mera astrazione. Ed è perciò che una scienza dell'essere come essere, in tali condizioni si riduce necessariamente alla scienza dell'essere astratto dalle percezioni sensibili, cioè ad una scienza dell'essere puramente concettuale non del vero essere oggettivo.

Vero è che a costituire l'universalità e la necessità dei principii primi, come l'oggettività della scienza dell'essere, Aristotile stabilisce appunto che l'intelletto stesso è desso il principio dei principii, e che anche nell'uomo, non essendo atto di alcun corpo, non abbisogna di organo corporeo pel suo esercizio. Ma Aristotile stesso sostiene che questo intelletto primamente è una pura potenzialità prima che intenda; è una tavola rasa su cui nulla è scritto e sulla quale da sè solo nulla può scrivere, di guisa che è rigorosamente vera la massima formulata poi, *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus*. La quale in ultima analisi non fa che riassumere la teoria che non si dànno intellezioni senza immagini, come non possono darsi immagini senza percezioni sensibili.

La connessione posta da Aristotile tra l'immagine e l'intellezione e l'assoluta dipendenza di questa da quella come gli rende impossibile di spiegare il modo in cui l'intelletto che è semplice, impassibile, non avente nulla di comune con checchessia, possa intendere sè stesso, poichè gli intelligibili quali essi siano, sono soltanto nelle forme sensibili e non possono ottenersi che astraendoli da queste; così gli rende impossibile la trattazione delle essenze immateriali considerate in sè stesse, oggettivamente e non come entità astratte dalle cose singolari.

Nè a parere nostro, si può superare la difficoltà, osservando

che se Aristotele prova largamente che l'intendere non è il sentire, non pone tuttavia una separazione assoluta tra le due funzioni. In fatto le sensazioni esteriormente separate secondo i varii organi dei sensi, si raccolgono prima interiormente come in un centro, nel sensorio comune, dove mediante la fantasia sono trasformate in immagini e rappresentazioni ma senza la materia. Ma la difficoltà sorge precisamente quando si tratta di passare dalla immagine alla intellezione. Secondo alcuni luoghi, l'intermediario per questo passaggio sarebbe la fantasia, giacchè per l'anima intelligente le immagini adempiono l'ufficio delle sensazioni. Ora come l'oggetto sensibile pare mettere in atto la sensibilità che da prima non è che in potenza, così sembra doversi dire che l'immagine debba mettere in atto l'intelletto che da prima non è che in potenza. Forse tale spiegazione potrebbe valere, se l'intelletto in quanto è nell'anima, se fosse una facoltà. Imperocchè negli esseri contingenti la potenzialità precedendo costantemente l'attualità, e quella non potendo passare all'atto se non eccitata da qualche altra cosa omonima, già in atto, l'immagine come atto riempirebbe la condizione di poter alla sua volta eccitare l'intelletto a passare all'atto.

Ma se invece l'intelletto è un'anima di tutt'altro genere dell'anima atto del corpo, come mai le immagini che sono atti della fantasia facoltà dell'anima sensitiva potranno eccitare l'intelletto, anima di tutt'altro genere, all'atto? Ciò è manifestamente impossibile, perchè tra il centro di tutte le funzioni sensitive, cioè il sensorio comune, e l'intelletto vi è separazione assoluta e non comunicazione, la quale sarebbe indispensabile, affinchè le immagini potessero agire sull'intelletto potenziale e trarlo all'atto. Se poi per evitare questa difficoltà si pone che, ed è appunto la tesi che sostiene Aristotile, l'intelletto potenziale dell'anima è tratto all'atto, dall'intelletto in atto per essenza se ne incontrano delle altre. Anzitutto bisogna escludere che l'intelletto potenziale dell'anima si identifichi coll'intelletto per essenza in atto, attesochè se si pongono identici si viene ad affermare che l'intelletto dell'anima è nello stesso tempo in

potenza ed in atto non rispetto alle intellezioni future, ma considerato primitivamente ed in sè stesso. Posto dunque che l'intelletto in potenza è distinto e separato dall'intelletto in atto, allora intenderemo bensì che questo come per essenza in atto può trar quello dalla potenza all'atto, ma non possiamo più comprendere come questi due intelletti che nulla assolutamente hanno di comune coll'anima atto del corpo possano formare unità colla medesima. Non potendo in alcun modo formare tale unità, l'intelletto resterebbe centro delle intellezioni, come il sensorio comune delle sensazioni e delle immagini, salvochè si supponesse una terza anima, in cui come unica attività radicale inesistessero l'intelletto e il sensorio comune. Se non che tale supposizione non è giustificabile con testi di Aristotile; perocchè mentre afferma che l'anima è il principio delle facoltà di conoscere, sentire, opinare, desiderare, volere ed in generale appetire, ne esclude espressamente l'intelletto, il quale costituisce un'anima di tutto altro genere da ciò che è temporaneo e corruttibile.

Dirassi forse che Aristotile avendo riconosciuto, che il carattere, il quale separa essenzialmente l'animale dall'uomo, è la ragione, quell'unità che si richiede perchè come si sente e si intende così si dica e si giudichi, non è da lui riposta nell'anima ma nell'uomo, al quale egli attribuisce così il sentire con tutte le sue funzioni come il conoscere e l'intendere. Per vedere se l'uomo possa essere il soggetto in cui il sentire e l'intendere trovano la loro unità radicale, basterà osservare che sia l'uomo secondo Aristotile. È indubitato che per lui l'uomo risulta da un'anima entelechia di un corpo fornito di organi, avente la vita in potenza e da un'intelletto proveniente dall'estrinseco. Ora nell'anima più perfetta come l'umana riconosce le facoltà di nutrirsi, sentire, appetire, desiderare, muoversi localmente, *δυνάμεις δ'είπομεν θρεπτικὸν ὀρεκτικὸν αἰσθητικὸν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικὸν*, (*de Ann. II,* c. 3, § 2). E poco dopo aggiunge che, delle suddette facoltà ad alcuni animali appartiene la facoltà di pensare e il *νοῦς* come p. e. agli uomini. Epperciò

distingue la facoltà cogitativa, τὸ διανοητικὸν dal νοῦς espressamente. Ciò significa che all'anima entelechia del corpo umano, oltre le facoltà sopra indicate, appartiene pure certa potenza cogitativa, la quale poniamo pure inferiore al νοῦς, ma facente certamente unità coll'anima medesima. Ma il νοῦς, non è in alcun modo una potenza dell'anima bensì un'anima di tutt'altro genere. Aristotile stesso aggiunge che l'*essenza* si dice in tre significati, nell'uno è la forma o specie, nell'altro è la materia, nel terzo è il composto della forma e della materia; di questi la materia è la potenza, la forma è l'atto; e poichè il risultante della forma e della materia è l'animato, così il corpo non è atto dell'anima, bensì questa è l'atto di un certo corpo. Ed è perciò che dirittamente veggono quelli, che credono che l'anima nè possa essere il corpo, nè sia un corpo: essa non è un corpo ma inesiste in un corpo, ed in un corpo così e così fatto... Il che è pure conforme a ragione perchè l'atto di ciascuna cosa si svolge in un soggetto, che ne abbia la potenza ed in una materia propria (*de Ann. II*, c. 2, §§ 13, 14, 15).

Ora se le cose stanno in questi termini, si domanda, quale è il soggetto in cui si svolge il νοῦς? A ciascuno parrà certamente che la risposta sia facile, poichè Aristotile ha indicato questo soggetto definendo l'uomo un animale ragionevole. A noi invece sembra che malgrado tale definizione non l'abbia designato.

In fatto, primieramente tale soggetto non può essere l'animalità, perchè l'anima anche più perfetta è sempre atto o forma di un corpo così e così fatto: ora se il νοῦς avesse per soggetto l'anima, questa dovrebbe essere come la potenza e la materia propria di quello. Se non chè per Aristotile la potenzialità in un soggetto implica che, date le debite condizioni, possa passare al suo atto proprio. La differenza quindi tra la potenzialità e l'attualità non costituisce una differenza di natura tra il soggetto in potenza e lo stesso soggetto in atto, ma solo una differenza di esplicazione e perfezionamento; poichè la potenzialità e l'attualità stanno tra loro come l'atto primo e l'atto secondo. Laonde il νοῦς potenziale non potrebbe trovarsi nel-

l'anima che come atto della medesima. Ma siccome l'anima è per sè l'atto attuale di un certo corpo e si corrompe con questo, è evidente che se il νοῦς è atto dell'anima, la quale sarebbe il soggetto in cui si svolge, dovrebbe egualmente corrompersi col soggetto medesimo. Ora ciò ripugna alla dottrina professata costantemente sull'intelletto solo eterno ed immortale.

Tanto meno poi il νοῦς può avere per soggetto il corpo, perchè esso nè tiene unita alcuna parte del corpo, nè abbisogna di alcun organo corporeo. Ma se il νοῦς non può avere per soggetto nè l'anima nè il corpo, avrà forse per soggetto il risultante dell'anima e del corpo e dell'intelletto stesso, cioè l'uomo? Ma poichè non può avere per soggetto nè l'anima nè il corpo separatamente, tanto meno può avere per soggetto il risultante dalla loro unione, cioè dall'anima come forma e dal corpo come materia; quindi dei due elementi da cui risulta l'uomo, cioè dall'animato e dall'intelletto, l'animato per sè non può essere soggetto dell'intelletto e meno ancora lo può essere colla sua unione all'intelletto. In fatto l'animato e l'intelletto nell'uomo non formano una unione essenziale ma soltanto una specie di avvicinamento, una *juxta* posizione. E la prova di ciò è nel fatto che l'anima malgrado tale avvicinamento non muta in nulla la sua condizione di atto o forma del corpo e perciò perisce con questo, laddove il νοῦς come preesisteva all'anima prima di accedere all'uomo dall'estrinseco, così permane separandosi dall'uomo, perchè esso solo è eterno ed immortale. Non potendo dunque il νοῦς aver per soggetto nè l'anima atto del corpo, nè il corpo, nè il risultante di questi coll'intelletto, si debbe conchiudere che il soggetto dell'intelletto non può essere che l'intelletto medesimo.

Laonde per quanto ci siamo sforzati di ridurre ad un solo soggetto l'entelechia del corpo e l'intelletto, altrettanto la logica inesorabile ci ha dimostrato impossibile tale riduzione, epperciò nell'uomo abbiamo effettivamente un soggetto che sente, immagina, ricorda ed ha certa facoltà cogitativa, ed un altro che intende; questi due soggetti sono bensì assai ravvicinati nel-

l'uomo temporariamente, ma restano essenzialmente distinti e rigorosamente parlando non comunicano tra di loro, perchè non hanno un centro comune, non formano quella unità, che Aristotile medesimo sostiene necessaria, perchè come si dice, così si senta e si intenda, ma che egli stesso rende impossibile colla separazione insuperabile posta fra l'anima umana e l'intelletto.

Se poi consideriamo i rapporti che intercedono tra l'anima, l'intelletto potenziale e l'intelletto agente non tarderemo a rilevare nuove incoerenze. É un fatto che in taluni luoghi Aristotile pone una distinzione essenziale tra il sentire e l'intendere, perchè in primo luogo la sensazione quando è troppo viva altera l'organo sensorio in modo da renderlo disadatto a compiere la sua funzione; al contrario l'oggetto dell'intelletto quanto più è intelligibile tanto meglio è appreso dall'intelletto. In secondo luogo il sentire è impossibile senza l'organo sensorio; l'intendere non abbisogna di organo corporeo. In terzo luogo il senso non ci fa conoscere che il singolare, tale grandezza particolare, l'intelletto invece apprende la grandezza. Ed Aristotile stesso avverte che una data grandezza singolare e la grandezza in generale non sono cose identiche nè sono apprese da identiche facoltà. Questi ed altri caratteri già altrove accennati confermano la differenza essenziale che passa tra l'anima e l'intelletto e la indipendenza di questo dall'anima e dalle sue funzioni. Ma d'altra parte non ci fanno difetto i passi secondo i quali tale differenza ed indipendenza si assottiglia talmente che quasi scompare. In fatto l'intelletto procede nel suo svolgimento precisamente come la sensitività; anzi tutto l'oggetto intelligibile è per l'intelletto ciò che l'oggetto sensibile è per la sensitività: come questa non è che una potenzialità prima di sentire effettivamente, così quello è una pura potenzialità prima di intendere; è talmente una pura potenzialità che viene assimilato ad una tavola rasa. In secondo luogo l'intelletto come la sensitività non passano dalla potenza all'atto, se non ricevono l'impulso da una causa sinonima in atto da loro distinta; la sensitività dall'oggetto sensibile in atto, l'intelletto potenziale dall'intelletto

agente, se stiamo ad alcuni testi, dalle imagini se ne seguiamo alcuni altri, secondo i quali, queste adempiono verso l'intelletto lo stesso officio che i sensibili verso la sensitività, sicchè come non si può sentire senza un oggetto sensibile, così non si può nulla intendere e tanto meno speculare senza immagine.

Se non che secondo tale dottrina l'opera dell'intelletto agente diverrebbe inutile, e ciò non può essere secondo un'altra dottrina di Aristotile, cioè che un essere in potenza non può passare all'atto se non è tratto all'atto da una causa sinonima. Ora l'immagine comunque immateriale è ancora un sensibile epperciò non può agire sull'intelletto. Perchè ciò avvenga è necessario l'intervento dell'intelletto in atto il quale astrae dal fantasma l'intelligibile e lo presenta all'intelletto in potenza, il quale nel riceverlo lo apprende e nell'apprenderlo passa dalla potenza all'atto. Così l'intelletto in potenza non è in contatto immediato colle immagini ma coll'intelligibile. « E poichè nulla « vi ha, all'infuori delle cose estese, che siano separate come « lo sembrano a noi le cose sensibili, bisogna ammettere che « le cose intelligibili sono nelle forme sensibili, come vi sono « le cose astratte e tutto che è qualità o modificazione delle « cose sensibili. Ed è perciò che l'essere che nulla sentisse, « nulla potrebbe assolutamente sapere nulla intendere» (*de An. III*, c. 8 § 3). Ma gli intelligibili finchè sono implicati nelle forme sensibili, nei fantasmi, non possono agire nell'intelletto in potenza e per essere prosciolti da questo inviluppo occorre l'opera dell'intelletto agente, il quale li astrae e li presenta a quello e così li apprende e coll'apprenderli passa dalla potenza all'atto.

Ma se l'intelletto potenziale non giunge ad intendere che a queste condizioni, si domanda come potrà intendere sè stesso, come potrà speculare intorno all'essere in sè, come innalzarsi fino alla conosenza della νόησις νοήσεος νόησις, cioè a Dio? Or bene Aristotile risponde a questa domanda, ma introducendo una nuova teoria, la quale sarebbe in piena opposizione con quella sostenuta del *de anima*. In fatto egli scrive: « L'intelletto intende sè stesso coll'assumere l'intelligibile. Poichè l'intelligibile

si genera col toccare ed intendere (dell'intelletto), di modo che sia un medesimo l'intelletto e l'intelligibile. Ciò poi che è suscettibile dell'intelliggibile e della essenza è intelletto e opera avendo: « (cioè operare ed avere l'intelligibile è a un tempo stesso) così quello (l'intellezione) piuttosto che questo (l'intelligibile) che l'intelletto sembra avere è divino e la contemplazione è il dilettosissimo e l'ottimo » (*Met. XI (XII)* c. 7). Certamente che l'intellezione che è simultaneamente e intelletto in atto ed intelliggibile in atto non compete che a Dio, e se queste due cose si distinguono dalla intellezione è, perchè l'intelletto come l'intelleggibile possono essere in potenza come nell'uomo, ma ciò non impedisce che il procedimento sia lo stesso. In fatto l'intelletto considerato come il recipiente dell'intelligibile e dell'essenza, *τὸ δεχτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐςίας*, è ancora in potenza; ma esso toccando o intendendo genera l'intelliggibile, il quale essendo l'ultimo termine del suo atto è una cosa con esso e lo genera avendolo, perchè *ἐνεργεῖ δὲ ἔχων*. Le quali parole vengono chiarite dal luogo della *Metafisica*, dove Aristotile dilucida l'operazione, l'opera stessa ed il fine, dimostra che sono tutte insieme, epperciò aggiunge *τὸ γὰρ ἔργον τέλος ἡ δὲ ἐνέργεια, τὸ ἔργον*, e dopo, che l'edificazione è nell'edificato, e ad un tempo si fa ed è colla cosa (VIII (IX) 8). Ma come l'intelletto genera l'intelligibile? Col suo atto, cioè coll'intellezione, ed è perciò che dice questa essere il principio. *ἀρχὴ γὰρ ἡ νοήσις*, ed è insieme l'intelletto e l'intelligibile in atto. Secondo questa dottrina l'intelletto intende assumendo l'intelligibile, ossia essendo quasi toccato dall'intelligibile stesso, senza alcun intervento di fantasmi e dell'intelletto agente. E siccome Aristotile ammette certamente delle essenze immateriali, queste sarebbero intese direttamente cioè col loro rendersi presenti all'intelletto medesimo; così verrebbe spiegato come l'intelletto intenda sè stesso e le altre cose che sono pure essenze immateriali, e specialmente Dio medesimo.

CAPO II.

GENESI LOGICA DELLA PRECEDENTE TEORIA NELLA MENTE DI ARISTOTILE, E RAGIONI STORICHE E IMPULSI SOGGETTIVI CHE SPIEGANO LE SUE OSCILLAZIONI E CONTRADDIZIONI.

Se l'esposizione della Gnoseologia di Aristotile, quale emerge da suoi scritti originali ci ha dimostrato che essa implica incoerenze e contraddizioni, le quali si riverberano in gran parte sulla sua dottrina generale, è chiaro che uno studio diligente della genesi di quella teoria nella sua mente ci sembra che possa fino ad un certo punto spiegarcene le oscillazioni e le contraddizioni. Se non che per investigare questa genesi storicamente e logicamente, ci vediamo nell'obbligo di incominciare col toccare alcuni particolari che riguardano la vita domestica e scientifica di Aristotile.

Tutti sanno che la medicina era una professione ereditaria degli Asclepiadi, alla quale apparteneva appunto quella di Aristotile; e suo padre Nicomaco aveva già acquistato celebrità per alcuni suoi scritti di medicina, quando da Aniceta III, padre di Filippo fu chiamato alla corte di Macedonia. Aristotile fin dalla prima giovinezza destinato dal padre a percorrere la stessa carriera, fu pure suo primo discepolo nello studio della medicina come della filosofia, discipline che non andavano allora disgiunte, e che trovavano un nobile esempio nelle opere di Ippocrate. Sebbene ignoriamo fino a qual punto il giovine Aristotile portasse i suoi studi nella medicina, tuttavia, argomentando dai saggi, che ci porge nelle varie sue opere, si potrebbe affermare che se vi si fosse consacrato unicamente, avrebbe emulato i più famosi nell'arte salutare.

Ora non ci pare temerità aggiungere che questa prima sua istruzione lasciò traccie profonde ed indelebili nella mente di lui, e lo abituò a procedere nelle sue ulteriori ricerche col metodo sperimentale e ad elevarsi ai supremi principii mediante l'induzione. Rimasto orfano a 18 anni, dopo soggiornato poco tempo ad Atarne presso Prosseno amico della sua famiglia, si recava ad Atene e diventava uno dei più assidui uditori delle lezioni di Platone per venti anni. Pur frequentando l'Accademia, secondo Cicerone, apriva una Scuola di eloquenza, ed è probabile che pubblicasse anche qualche opera che gli acquistasse nome, perchè Filippo, dopo la nascita di Alessandro, gli scrivesse per indurlo ad assumerne più tardi l'educazione, ciò che succedeva nel 343 a. C. Compiuto tale ufficio ritornava ad Atene nel 331 ed apriva la sua scuola nel Liceo, situato a poca distanza dalla città.

Se Aristotile fin dalla sua prima giovinezza era stato indirizzato ad osservare i fenomeni della natura, questo bisogno si accrebbe grandemente, quando più tardi, ricevendo dal suo discepolo Alessandro ricchissime collezioni di materiali appartenenti ai tre regni della natura, mise mano a riconoscerli e a classificarli. D'altra parte non sembra che egli, malgrado la sua vasta erudizione e la potenza speculativa, possedesse le condizioni necessarie per elevarsi alla magniloquenza di Platone; quindi dovè cercare di emularlo, ma sotto un altro aspetto, cioè dando alla scienza una forma più rigida e precisa. A questo risultato potè anche essere stato condotto dal tirocinio fatto nella educazione di Alessandro. In fatto l'educazione di un alunno richiede un procedimento diverso da quello che viene seguito nelle pubbliche lezioni. Il primo esige anzitutto l'esercizio continuo dell'autorità; perocchè l'educatore non debba solamente esporre i principii delle scienze, ma anche far agire l'alunno, qualche volta anche reprimerlo. In altri termini l'educatore non comunica all'alunno soltanto cognizioni ma inculca ancora precetti, e tale procedimento appare spesso nelle opere di Aristotile. Inoltre la grande esperienza da lui acquis-

tata delle cose umane nel suo soggiorno alla corte macedonica, doveva portarlo naturalmente a ricercare di preferenza nei dati scientifici i risultati positivi, le utili applicazioni. Ed è perciò che nelle sue opere dall'osservazione dei fatti singolari, dal paragone degli stessi si sforza di elevarsi mediante l'induzione alle loro leggi ed ai loro principii. Così la sua Rettorica e Poetica si fondano sugli scritti di Omero, dei tragici, dei comici, dei lirici, degli storici ed oratori più insigni; la sua politica sulle costituzioni di gran numero di stati Greci e Barbari, e la sua Storia naturale sugli immensi materiali fornitigli da Alessandro.

Il suo stile è perciò accomodato a tale metodo, espressivo, serrato, uniforme, si dirige sempre alla ragione, mai al cuore. Se il suo maestro fa discendere la scienza da una ragione superiore, misteriosa, egli invece si sforza di farla scaturire dal seno stesso della natura; quindi giustamente si guarda dalle ipotesi che non poggiano in qualche modo sopra una osservazione positiva. Platone, lungi dall'imporci le sue idee, appena ce le lascia intravedere, prepara e dirige la nostra intelligenza a cercarle sulle sue traccie; al contrario Aristotile non solamente espone le sue idee, ma in certo modo ce le prescrive, ci lega colle sue formole, traccia intorno a noi la sfera in cui dobbiamo esercitarci, e quasi ci segna i passi che dobbiamo fare. Egli vuol tutto prevedere, regolare, discendendo sino ai più minuti particolari, esponendo sempre la sua dottrina in nome proprio e col tono dell'autorità. Indubbiamente egli ci si presenta come un istitutore illuminato, ma nello stesso tempo rigido, che misura i nostri movimenti, che ci vuol insegnare la verità ed insieme il linguaggio con cui debba essere enunciata. Platone non mira che ad uno scopo, quello di risalire alla contemplazione dell'origine e dell'essenza delle cose, per dedurne le leggi che debbono dirigerci nella loro applicazione, Aristotile a ciascuna disciplina propone uno scopo speciale, cioè l'oggetto della disciplina stessa, fondando così le classificazioni e la loro nomenclatura. Platone pensa con tutta la sua anima, e ci commuove anche quando pare più calmo, Aristotile è sempre

rigorosamente didattico, non si indirizza che alla mente, ci previene contro ogni specie di entusiasmo, ci vuole sempre freddi ragionatori ma insieme attenti osservatori.

Queste considerazioni, se male non ci apponiamo, ci somministrano un primo addentellato per chiarire la genesi della gnoseologia aristotelica. Infatto se abbiamo esattamente rilevato l'indole della sua prima educazione, la tempra del suo ingegno, il suo procedere nelle ricerche filosofiche, non potrà più recarci meraviglia, se nel determinare l'origine della natura della conoscenza, dovesse necessariamente trovarsi in completa opposizione col punto di partenza del suo maestro, e tale opposizione dovesse conseguentemente incontrarsi pure nella soluzione dei problemi fondamentali della filosofia. Quindi noi rigettiamo del tutto l'opinione di coloro che nella opposizione di Aristotile alla teoria delle idee di Platone hanno creduto scorgere l'effetto di un sentimento di gelosia del discepolo verso il maestro.

Tra i varii luoghi in cui Platone accenna all'origine e alla natura della conoscenza, ci limitiamo al seguente del Menone, che ci pare capitale. Menone amico di Aristippo di Larissa e seguace dei Sofisti Tessali, avendo premesso di non sapere la definizione della virtù, ma di volerla investigare, muove a Socrate questa obbiezione: « In che modo, o Socrate, vorrai tu cercare ciò, che del tutto ignori? Come puoi rappresentarti quello, che cerchi, se al tutto non lo conosci? O se ti abbatti per avventura nella cosa da te cercata, onde riconoscerai essere dessa, appunto quella, che cerchi perfettamente non conoscendola? » A questa obbiezione rispondendo Socrate, fattane prima rilevare tutta la forza, quale forse non era stata scorta dallo stesso Menone, dice: « Intendo, o Menone, il tuo pensiero. Ma ti accorgi, di grazia, che argomentazione pervicace abbi tu per ora recato in mezzo? Cioè tu vieni con essa a dire che l'uomo non può far ricerca nè di ciò che conosce, nè di ciò che ignora. Di vero, se già lo conosce non vi ha uopo di ricerca; se nol conosce non lo potrà investigare giammai, perchè egli pure non sa che cosa voglia investigare ».

Tale obbiezione implicava che l'uomo non può ricercare cosa alcuna del tutto sconosciuta, ma solo cosa che gli sia in parte cognita in parte no. In altre parole, l'obbiezione cadendo sulle verità che si vogliono investigare, cioè che si cercano per conoscerle, ed in questo caso il possederle non si distingue dal conoscerle, la difficoltà della stessa sta nello spiegare come si possano cercare senza conoscerle, o conoscendole per quale fine si cerchino. La spiegazione quindi, se era possibile, conduceva ad ammettere alcun che di mezzo tra il conoscere perfettamente e l'ignorare perfettamente; ossia nel determinare la natura di una cognizione mista di luce e di oscurità, di tanta luce che basti a far riconoscere ciò, che si cerca, e di tanta oscurità che renda necessario il cercarla per poter dire con verità di conoscerla.

Platone, per bocca di Socrate, risolve l'obbiezione determinando la materia di questa cognizione mediana col riporla in una cognizione anteriore posseduta dall'anima ma dimenticata quando venne unita al corpo umano. E per provare questa tesi, ricorre al fatto che talvolta nell'uomo esiste una cognizione senza che egli se ne ricordi, quasi assopita in lui; ma che si risveglia e viene richiamata in atto, appena gli oggetti della stessa siano nuovamente presentati alla sua attenzione. Allora egli si risovviene di averli altra volta conosciuti, cioè li riconosce appunto per quelli che erano già prima stati ricevuti nella sua memoria. Riferendoci a questo fatto si poteva argomentare così: Nella memoria dell'uomo vi ha una scienza obbliterata, ed una scienza attualmente presente; di questa non si può dare ricerca, perchè attualmente presente; ma ben si può investigare quella prima, perchè ci resta una rimembranza generale della stessa, la quale se per sè sola non ci può appagare, è però sufficiente per guidarci ad investigare ciò che nella memoria si trova obbliterato e farne in essa rivivere i primi vestigii. Ma se ciò accade giornalmente, non ci sarà forse lecito supporre che noi portiamo con noi dalla nascita una cognizione delle cose non attuale ma potenziale, simile a quella, che abbiamo quando dopo aver ap-

presa una cosa, la dimentichiamo, ma non tanto che presentandosi di nuovo non ci ricordiamo di averla avuta altra volta? Questa supposizione appoggiata ad un fatto di esperienza giornaliera, spiega come l'uomo fino dai suoi primi momenti mostri un desiderio vivissimo di cercare la verità, e come ritrovandola la riconosca per quella che cercava avidamente e se ne appaghi.

Socrate rinforzava tale spiegazione interrogando un giovinetto non ancora istruito da altri in alcuna disciplina, e conduceva le interrogazioni in modo da renderlo capace di scoprire verità geometriche prima facili e via via più difficili. Seguendo tale metodo Socrate poteva dire con verità che egli non insegnava nulla al giovinetto, poichè non gli diceva mai: la cosa è veramente così, ma la lasciava dire a lui stesso. Ora traendo dalla bocca del giovane verità, che questi non aveva mai appreso prima da altri, Socrate prendeva argomento per conchiudere che il giovinetto aveva quelle verità in sè medesimo, ma che per essere queste in un cotale assopimento, per farle rivivere non si richiedeva altro se non che alcuno richiamasse la sua attenzione su quelle verità obbliterate, e così lo aiutasse a rivocarle attualmente nella memoria. Ma concedendo che il giovinetto non aveva imparato da alcuno le verità che proferiva, e che interrogato in modo acconcio le sapeva trovare da sè, senza che nessuno gli dicesse affermativamente che erano veramente tali, per spiegare ciò bisognava assurgere assolutamente all'ipotesi della preesistenza delle anime e della scienza di tutte le cose posseduta dalle stesse, ed obbliterata nel loro unirsi ai corpi?

Ecco appunto quello, che nega e impugna Aristotile riflettendo anzitutto che Platone usa una improprietà di linguaggio, quando chiama sapere quello del fanciullo, il quale interrogato da Socrate, risponde ciò che niuno gli ha peranco insegnato, traendo da sè stesso la soluzione di qualche problema matematico.

Certo, aggiunge egli, il giovinetto sapeva i principii del ragionamento, dai quali dipendeva quella soluzione, sebbene questa

non sapesse ancora, propriamente parlando, e la deduceva, come si deducono le conclusioni dai primi principii. È vero che, se si vuole così, le conclusioni si possono dire virtualmente contenute nei principii, quindi chi sa questi, conosce in potenza anche quelle. Ma che significa conoscere qualche cosa in potenza? Niente altro se non che si può conóscerlo. Ora il poter conoscere alcunchè non è ancora un conoscerlo veramente; non si può quindi dire che il giovinetto sapesse quelle verità matematiche; perchè il dire che le sapeva così semplicemente, supporrebbe che le avesse sapute in sè stesse, e non solamente nei loro principii nei quali come in fonte sono contenute. Ma se si vuol dire che il giovinetto le sapeva, conviene aggiungere, sotto un certo rispetto, cioè in potenza, in quanto virtualmente erano contenute in ciò, che già sapeva, perchè, volendo ciò enunciare con proprietà di linguaggio e non con espressioni ambigue, si riesce a questo: che si impari veramente ciò, che prima si ignorava, giacchè non se ne aveva che una cognizione virtuale, quale era necessaria per poter giungere alla cognizione propria attuale; così svanisce l'apparente contraddizione che Platone presuppone, cioè che s'impari ciò che già si sapeva *(Anal. Post. I)*.

La proposizione di Platone che, ogni sapere attuale in ultima analisi, sia un *reminisci*, peccava certamente in quanto che, nel caso giustamente impugnato da Aristotile, veniva applicata alle verità di conseguenza, come è appunto la soluzione di alcuni problemi di matematica, nel qual caso egli dimostrava non essere necessario che il fanciullo preconosca quelle verità, bastando che preconosca i principii dai quali queste si possano dedurre, e che usi della ragione, ossia della facoltà di fare tale deduzione. Questa risposta non ammetteva replica rispetto all'assunto particolare di Platone, il quale assunto si riduceva a provare che le verità geometriche cavate dalla bocca del fanciullo erano da lui conosciute prima di essere interrogato; laddove Aristotile colla sua risposta dimostrava che quelle verità geometriche non erano preconosciute dal fanciullo, ma ciò, che

questi preconosceva erano i principii generali da cui quelle si potevano dedurre.

Ma se la critica di Aristotile era giusta rispetto all'assunto particolare, lo stesso non poteva dirsi riguardo all'assunto generale, la cui forza risulta evidente, se invece di applicarlo alle verità derivate, si applica ai principii primi, ai principii indimostrabili, che contengono virtualmente tutti gli altri, che non sono contenuti in altri principii, epperciò stesso universali. Ora Aristotile distingue benissimo le verità prime dalle derivate, spiega queste mediante la deduzione da quelle e dimostra contro Platone che non sono punto innate. Ma accingendosi ad investigare l'origine delle verità prime, non pare che sentisse tutta la forza degli argomenti del suo maestro. Malgrado, ciò il modo, con cui tenta di spiegarne la conoscenza, non solo è conforme a tutto il suo indirizzo sperimentale, ma è ancora vero sotto certi aspetti. Le verità prime, dice egli, sono tali cha non si possono in alcun modo dedurre da altre anteriori, perocchè se ciò fosse possibile, non sarebbero più prime; forza è dunque che siano indimostrabili, apperciò ad esse si debba credere senza dimostrazione; e nel fatto ad esse crede ciascun uomo; è dunque necessario di ammettere nell'uomo una certa potenza, che sia capace di apprenderle immediatamente e loro assentire (*Anal. Post.* I, c. XI, § 13). Da queste parole possiamo supporre che Aristotile ragionasse così: per spiegare l'origine delle verità prime o principii primi indimostrabili, non è necessario di ricorrere all'ipotesi di Platone, poichè basta che si ammetta nell'uomo una potenza capace di trovarle. Ora Aristotile non dubita che l'anima possegga tale capacità, giacchè dopo aver detto che dalla memoria di molte esperienze l'anima forma un'idea generale, soggiunge: ma l'anima è tale che può in sè ciò patire (*Anal. Post.* II, c. ultimo). Ma egli stesso altrove non pare soddisfatto di tale asserzione, perchè esamina appunto se possa esistere una tale potenza di pensare che non abbia in qualche modo già in sè alcuna nozione primitiva, oppure se quella potenza non debba essere tratta all'atto da qualche altra cosa già in atto.

È però un fatto che negli *Analitici* a spiegare l'origine e la conoscenza delle verità prime e principii primi, Aristotile credette sufficiente supporre un intelletto, quasi un certo senso, il quale affetto dalle nature universali dovesse apprenderle per una specie di passione, simile a quella onde i sensi apprendono i sensibili. In altri termini: il senso percepisce la cosa esterna nella sua singolarità, l'intelletto invece percepisce solo ciò, che nella cosa esterna vi è di comune alle altre cose simili, avendo in sè tale virtù di limitarsi a questo nella sua considerazione, astraendo da tutto il resto Ma anche concedendo ciò, resterebbe sempre la difficoltà di concepire come l'intelletto possa fare tale astrazione senza avere avanti di sè alcun che, il quale gli serva di guida.

Temistio parafrasando questo luogo, scrive: tale vigorìa dell'anima consiste in ciò, che quand'anche i generi, che cadono sotto i sensi, manchino subitamente e si dileguino, tuttavia essa può ritrarre le loro somiglianze e ritenerle nella memoria, scoprire e notare ciò, che nei singolari v'ha di comune e di universale. Poichè anche il senso percepisce ciò; in fatto qualunque volta uno conosce col senso Socrate, egli insieme conosce anche in Socrate l'uomo. E chi vede questa cosa rossa e quella bianca, vede insieme il rosso ed il bianco. Nè avvi alcuno che creda Callia e l'uomo essere una medesima cosa; altrimenti, come non vi ha che un Callia, così non potrebbe vedersi che un uomo. Ma chi vede Socrate, vede in Socrate ciò che vi è di simile e comune anche agli altri uomini. Laonde in qualche modo l'universale si percepisce col senso, ma non separato dal singolare, bensì insieme (*Anal.* Post. II, c. 35 parafrasi).

Ma tale interpretazione non è accettabile perchè Aristotile insegna l'universale essere prodotto dall'astrazione che fa l'intelletto, nè come tale ha esistenza fuori dell'intelletto, quindi secondo lui l'universale non può in alcun modo essere percepito dal senso. Ciò che è comune, dice egli, non può esistere prima che sia astratto; e non supponendolo innato è forza dire essere l'astrazione quella che gli dà certa quale esistenza. Ora il co-

mune significa ciò che è simile in più individui, epperciò un astratto, ossia diviso da quello, che è dissimile. Laonde quando Aristotile afferma che il comune non è che oggetto dell'intelletto, che gli universali non esistono che nell'anima, e contro Platone, che l'animale universale o è nulla, o è posteriore all'animale singolare, ed egualmente di ogni comune, pare che dovrebbe conchiudere gli universali non esistere nelle cose singolari in quanto sono universali, ma solo nell'intelletto. In conseguenza se il senso non percepisce che i singolari, bisogna inferire che lo stesso non può percepire l'universale, che è solo oggetto dell'intelletto. Oltredichè, se il singolare è l'opposto dell'universale, nel singolare come tale non può essere nulla di universale, essendo nozioni che si escludono essenzialmente. Dal che emerge che l'intelletto non può ricevere la materia delle sue operazioni dal senso, perchè ciò, che dà il senso, è di natura diversa da quello che può percepire l'intelletto.

Possiamo supporre che questa difficoltà sia stata intraveduta da Aristotile, e S. Tommaso la esprime così: la natura a cui avviene l'intenzione di universalità, poniamo quella dell'uomo, ha un essere duplice, cioè uno materiale secondo ciò che essa è nelle materia naturale, ed un'altro immateriale secondo ciò che essa è nell'intelletto. Ora in quanto la detta natura ha l'essere nella naturale materia, non le può venire l'intenzione di universalità, perchè dalla materia è individuata. L'intenzione di universalità adunque le avviene in quanto si astrae dalla materia individuale; ma è impossibile che dalla materia individuale si astragga realmente, come volevano i Platonici, perchè non vi ha l'uomo naturale cioè reale, se non in queste carni, in queste ossa. Rimane dunque che la natura umana, fuori dei principii individuanti non abbia alcuna esistenza fuori che nell'intelletto *(de An. II, lectio XIII)*.

In altri termini: l'universale debbe considerarsi sotto due aspetti cioè come esprimente la natura comune in quanto è soggetto all'intenzione della universalità e come significante l'universale in sè stesso. Nel primo la natura stessa, non universale

attualmente ma che va soggetta all'intenzione di universalità, ossia che è atta ad essere considerata come comune, è oggetto del senso; nel secondo, l'universale in quanto è tale attualmente è l'oggetto dell'intelletto. Mediante tale distinzione si spiegherebbe il passaggio dal senso all'intelletto, cioè come l'oggetto del senso diventi oggetto dell'intelletto, ed ancora in qual significato possa dirsi che anche il senso percepisce l'universale, ossia l'universale in potenza non in atto.

Ma se non vogliamo appagarci di parole, sta il fatto che niuna natura può dirsi comune, se non dopo che l'intelletto ha scoperta la relazione che passa fra quella ed altre nature reali o possibili; e questa relazione come concetto dell'intelletto non istà nè in questo nè in altro degli oggetti singolari fra cui intercede la relazione, ma solo nella loro unione e confronto, ció che non può avverarsi che nello spirito dove le due o più cose percepite trovano una specie comune. Laonde, se una natura resta sempre singolare ossia tale, quale è in sè stessa, prima che sia concepita dalla mente, non può chiamarsi comune ed universale, finchè è considerata indipendentemente dal rapporto che ha con quella. In conseguenza quando esaminiamo l'origine delle cognizioni, rispetto agli elementi che possono somministrarci i sensi, nulla ad essi dobbiamo aggiungere di ciò, che poi loro aggiunge la mente. E poichè Aristotile stesso sostiene che, l'intenzione di universalità, viene loro aggiunta dall'intelletto, finchè si resta nella sfera della percezione sensibile, si debba prescindere dal concetto di universalità, il quale viene espresso coll'aggiungere al soggetto il predicato di comune o universale.

Dunque se il predicato *comune* non esprime che quello, che aggiunge l'intelletto alla natura percepita dal senso, la distinzione suddetta per spiegare come l'oggetto del senso possa diventare anche oggetto dell'intelletto non ha fondamento. E il solo aspetto, in cui potrebbe in certo modo dirsi universale l'oggetto del senso, sarebbe in quanto può considerarsi in relazione coll'atto futuro dell'intelletto; laddove se si prescinde da questo

e si vuole indicare come l'oggetto sta rispetto al senso, non può chiamarsi che singolare, nè ha in sè cosa che pel senso sia o possa essere comune.

Abbiamo detto che tali difficoltà sembrano essersi presentate ad Aristotile, poichè negli Analitici posteriori per dimostrare in qual modo giungiamo alla conoscenza dei primi principii, egli dice che vi giungiamo mediante la percezione dei sensibili singolari e di *ogni universale quiescente nell'anima;* colle quali parole sembra che contro alle sue premesse senta il bisogno di unire alle percezioni alcun che, il quale sia nell'anima stessa. E poichè qui Aristotile non aggiunge altre dichiarazioni, riportiamo quelle che fa S. Tommaso per spiegare il passaggio dalle percezioni sensibili alla percezione intellettuale dei principii primi. L'esperimento, dice egli, non può essere che di cosa particolare, e perciò è necessario di procedere oltre e trarre i principii da un universale, *Ulterius ex universali quiescente in anima,* e questo universale si forma per una operazione dell'anima mediante la quale essa riceve come universale ciò, che realmente è particolare: *quod scilicet accipitur ac si in omnibus sit, sicut est experimentum in quibusdam.* Laonde fuori dell'anima non vi ha nulla di universale: ed è l'anima stessa che aggiunge l'universalità ricevendo come universale ciò che è particolare. Inoltre Aristotile chiama questo universale *unum præter multa,* ed è l'intelletto che aggiunge questa unità specifica ai molti, unità che ha nulla da fare con essi, che è fuori di essi, *præter multa.* Quindi questo universale non è una parte di essi individui, una cosa realmente ricavata da essi, ma è indipendente da essi, in una parola è una specie di natura diversa dai molti che sono particolari (loco citato). Se non che questa interpretazione non può essere accettata da Aristotile, giacchè S. Tommaso accorda all'intelletto per esistere come intelletto, un lume di cui non troviamo traccia nella gnoseologia aristotelica.

In fatto Aristotile stabilito che la cognizione dei primi principii non è innata, nè si può avere per dimostrazione, dice che delle sensazioni restano i fantasmi che formano la memoria,

che molte di queste formano l'esperienza, osservando in esse ciò, che vi è di comune e costante, e dall'esperienza si hanno i principii dell'arte e della scienza. Temistio, parafrasando questo luogo capitale, scrive: L'universale ha origine dal senso ed è formato dall'intelletto; ma come si forma esso? mediante un'induzione, poichè è proprio dell'intelletto di raccogliere ed unire insieme, e come dice Platone, di mettere un fine alle cose infinite. Tale induzione non si compie tuttavia in poco tempo, ma corre non piccolo tratto fra le percezioni ricevute dai sensi ed il loro connettimento. Poichè il senso incomincia subito a formare i fantasmi; ma solo quando si è in questo esercitato, manifestasi quella forza dell'anima, che chiamasi intelletto, il quale soggiunge la conclusione, cioè l'universale. In questo poi ha bisogno di lunga età e di molte visioni, giacchè quello, che è effuso e sparso, non si può raccogliere e stringere in uno, se non con sufficiente spazio di tempo (*Anal. Post. II*, c. 36 parafrasi).

Se tale è il pensiero di Aristotile, il difficile che si trova nello spiegare come si giunga alla cognizione dei principii primi, sarebbe qui trasformata nella questione, come giungiamo alla cognizione dei principii scientifici, i quali al certo non possono conoscersi che mediante ripetute osservazioni, esperimenti, paragoni e via discorrendo, nè questa è la questione che intende risolvere in quel passo Aristotile, il quale dice espressamente di voler dimostrare come giungiamo ai principii primi indimostrabili.

La difficoltà adunque non versa intorno al modo con cui l'intelletto giunge alla cognizione dei principii scientifici, ma bensì dei principii primi, dell'universale stesso, di quei principii senza cui è impossibile la stessa cognizione dei principii scientifici. Imperocchè per poter arrivare alla conclusione che, ad esempio, tutti gli individui attaccati dalla pituita, o bile, o febbre, sono stati guariti dallo stesso rimedio (*Met. I*, c. 1); è necessario che la mente già possegga molti principii universali. Il ritrovamento del rimedio è una questione spettante alla medi-

cina, e si risolve dopo molte esperienze, mediante un'induzione più o meno protratta, e quindi più o meno sicura. Invece la questione, come l'uomo giunga alla cognizione dei principii primi ed indimostrabili è metafisica, perocchè di questi l'uomo si trova in possesso non dopo molto tempo, nè in seguito a molte esperienze, nè dopo induzioni più o meno protratte, ma appena è *compos sui*, appena è giunto all'uso della ragione, sebbene non sappia formularli esplicitamente ed enunciarli in proposizioni. Laonde Temistio conchiude malamente rispetto alla questione come l'uomo si formi l'universale, dicendo: A poco a poco e insensibilmente si forma questa induzione, così che è nascosto dove essa incominci, dove arrivi. Per il che avviene che molti credono che la stessa natura dell'uomo abbia ingenite talune notizie, senza alcuno studio, ovvero un intelletto che le produca e le ecciti, il che è falso (ibid.). Ma anche non concedendo che Temistio interpreti fedelmente il pensiero di Aristotile, è un fatto che il ragionamento di lui può riassumersi in queste parole: non vi sono principii innati di sorta; tutti i principii e primi e scientifici si conoscono movendo dalle percezioni sensibili mediante l'induzione. Se non che senza convenire con Platone che il sapere attuale sia tutto un *reminisci*, il ragionamento di Aristotile, se calza per ciò che riguarda i principii scientifici, non è meno fallace in quanto ai principii primi.

Intorno alla questione, che stiamo esaminando il Jouffroy fa le seguenti riflessioni: è possibile che la scienza non abbia ancora trovato il segreto, la formola generale di quei giudizii, pronti, rapidi, sicuri, cui pone il senso comune come per istinto; ma li pone. Egli percepisce oscuramente i motivi di porli; ha una intelligenza sorda degli stessi; esistono dunque e se esistono è possibile di apprezzarli realmente e di determinarli. Siano ad esempio questi due enunciati presi dalla Geometria: due grandezze paragonate e trovate eguali ad una terza, sono eguali tra loro; le parti di due corde che si tagliano nello stesso circolo sono reciprocamente proporzionali. Questi due presi dalla Fisica: nelle stesse circostanze gli stessi fenomeni risultano dalle

stesse cause; nel moto uniformemente accelerato gli spazii percorsi crescono come i quadrati dei tempi. Per poco che si rifletta non si tarda a scorgere la grande differenza che passa tra il primo ed il secondo degli enunciati presi in ciascuna scienza; il primo molto più generale è conosciuto da tutti, il secondo non lo è che da quelli che hanno studiato quelle scienze. Laonde sembra che vi siano due modi mediante cui perveniamo alla cognizione dei principii; l'uno che dalle percezioni primitive ricava immediatamente certi principii universali, che per la loro evidenza costringono il nostro assenso in modo assoluto, e ci pare di averli sempre posseduti; l'altro che consiste nell'intercalare tra le percezioni dei particolari e il principio a cui vogliamo giungere altre percezioni aventi per oggetto altri particolari, paragonarle tra loro, eliminare le differenze, riunire le somiglianze, generalizzarle e formare così un'entità astratta, un principio generale. L'andamento nei due procedimenti è sempre di mover dal particolare per elevarsi al generale; ma nel primo caso la percezione primitiva di un solo particolare basta, perchè immediatamente ci eleviamo al principio universale assoluto, mentre nel secondo, oltre la percezione dei particolari, si richiedono varie altre operazioni per poter giungere al principio induttivo. Del primo genere sono quei principii che tutte le scienze presuppongono, come: una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto; il tutto è maggiore di ciascuna sua parte; il tutto è eguale alla somma delle sue parti; ciò che comincia ha una causa; si deve rendere a ciascuno il suo, e via discorrendo. Appena questi principii e tutti quegli altri che loro assomigliano, si mostrano all'intelligenza in un particolare, subito pronunciamo con tutta certezza ed irrevocabilmente che essi sono veri universalmente, di guisa che, appena data la percezione di un particolare, sono immediatamente prosciolti dal particolare ed appresi dalla intelligenza come necessarii ed universali. Onde è che propriamente parlando il particolare percepito non contiene in alcun modo la ragione e la giustificazione dell'univer-

sale immediatamente indotto, ma appena può indicarne l'occasione (*Nouveaux Melanges* pag. 94). Ora la soluzione del problema come giungiamo alla cognizione dei principii primi assoluti, universali, si riduce appunto a trovare la ragione e la giustificazione di questo specialissimo genere d'induzione.

Il primo atto della ragione è certamente un giudizio; ma per giudicare dobbiamo possedere qualche idea. Nè l'acquisto di una idea è riducibile ad una mera passione dei sensi; bensì un atto della mente, una parola che diciamo a noi stessi. Ora per formare il primo atto, mediante cui acquistiamo la prima idea, è necessario che abbiamo anteriormente qualche prenozione che ci serva in certo modo di guida nel giudizio, attesochè giudicare non è che applicare una qualche regola alla cosa che si vuol giudicare. Platone invece di ascendere al primo giudizio che fa l'uomo nello sviluppo delle sue facoltà intellettuali e cercarne la ragione, giacchè posto il primo, mediante questo possono facilmente spiegarsi i secondarii, credette che la stessa difficoltà si trovasse in tutti i giudizii. In fatto dicendo egli: quando l'uomo giudica da sè stesso una cosa, viene a conoscere una verità, che prima non conosceva; ma se quella verità, che prima non conosceva, da sè stesso la ritrova, come la riconosce per verità, come la distingue dalla falsità? Ciò non può accadere se non per questo, che egli abbia già precedentemente in sè stesso il tipo di quella verità da lui creata, al quale confrontando quella, che incontra, la riconosce appunto per quella stessa, che cercava.

Argomentando in tal modo sembra che egli non riflettesse che, quando si giudica di una cosa, è bensì vero che con tale giudizio si acquista una nuova verità; ma per conseguire ciò non è necessario che abbiamo già in noi il tipo particolare della verità, che acquistiamo giudicando, ma è sufficiente che abbiamo una regola, un principio con cui raffrontando le varie sentenze che possiamo portare sulla cosa, distinguiamo fra esse quale sia la vera, quale la falsa. Non è bisogno di riconoscere quella verità nuova, cui scopriamo col giudizio, per una verità par-

ticolare precedentemente posseduta, ma per verità. Perocchè in qualunque cosa, quello, che si cerca, è di giudicare conforme alla verità. Laonde non è necessario che siano in noi ingeniti, comunque offuscati, tanti tipi, quante sono le verità, cui acquistiamo giudicando; ma basta che abbiamo un qualche tipo della verità in genere con cui confrontando qualsiasi sentenza sopra una data cosa, possiamo in esse discernere la verità dall'errore. Quindi è che Platone, per spiegare l'origine della cognizione umana ammise d'innato troppo più che non fosse bisogno.

Aristotile rilevò argutamente il lato debole dell'argomentazione di Platone, ma propostosi alla sua volta il problema come giungiamo alla cognizione dei principii primi, assoluti, indimostrabili negli *Analitici* sembra essere caduto nell'eccesso opposto ammettendo che giungiamo alla cognizione dei medesimi movendo dalle percezioni sensibili mediante l'induzione, ma senza giustificare la differenza essenziale che intercede tra l'induzione pronta, immediata, sicura che ci dà i principii assoluti e quella lenta, incerta, laboriosa che ci conduce ai principii scientifici relativi. Gli esempi con cui nel *1.° della Metafisica* illustra il procedimento induttivo per giungere ai principii dell'arte e della scienza dimostrano che egli confonde le due induzioni. E nel libro stesso dell'Etica a Nicomaco, come abbiamo veduto, dichiara bensì quali differenze passino tra l'arte, la scienza e le altre conoscenze; cioè che la scienza è cognizione di cose universali e necessarie e di cose dimostrabili; che della scienza vi sono alcuni principii; che del principio della scienza, non si dà nè scienza, nè arte, nè prudenza, ed in conseguenza che il solo intelletto è la facoltà dei principii, il principio dei principii, ma non risolve punto la questione altrimenti di quello che già aveva proposto negli *Analitici*.

Non sono pochi quelli, che hanno rimproverato ad Aristotile non già il retto uso, ma l'abuso del metodo sperimentale, e sostengono che egli ha voluto assolutamente giungere alla conoscenza stessa dei primi principii assoluti, universali, necessarii per ottenere le stesse conoscenze sperimentali, mediante la sola

esperienza, nè mancano i testi con cui confermano ampiamente la loro opinione. Altri invece opinano che Aristotile non si arrestò all'esperienza sensibile, giacchè ammette nell'uomo la ragione, l'intelletto, i quali all'occasione delle sensazioni, dei bisogni, delle affezioni che sono eccitate in lui entrano in esercizio e scoprono ciò che i sensi non possono raggiungere, ora verità di ordine volgare, ora verità di un ordine più elevato, le verità più generali, per esempio i principii sui quali Aristotile fonda tutta la sua *Metafisica;* essi sostengono che egli ammette un intuizione immediata dei principii primi. Ora questa esperienza, per così dire, razionale combinata colla sensibile gli fornisce tutto il materiale della scienza, e se egli non l'ha praticata in tutte le parti della sua dottrina, certo l'ha fatto per alcune e specialmente per quanto riguarda i principii primi assoluti.

Queste due opinioni hanno certamente un fondamento nella *Gnoseologia* di Aristotile; imperocchè se le ragioni storiche, che abbiamo in principio accennate giustificano la genesi puramente sperimentale della medesima, le ragioni soggettive che gli venivano imposte dalle esigenze della filosofia medesima dovevano portarlo, rispetto ai principii primi assoluti ed indimostrabili, a proporne una affatto indipendente dall'esperienza sensibile. Ogni conoscenza intelligibile, scrive egli, proviene da una conoscenza anteriore; ma non potendosi risalire di cognizione in cognizione all'infinito, è necessario che vi sia alcunchè, il quale sia la base di ogni scienza, e di ogni cognizione intellettiva, che non possa dimostrarsi; questo qualche cosa, io lo chiamo *assioma* (*An. Post.I*, c. 12). Ora dobbiamo vedere se lo studio di ciò che i matematici chiamano assioma e quello della essenza dipendono da una scienza unica, o da scienze diverse. Ma è evidente che questo duplice esame appartiene ad una sola scienza e che questa è quella del filosofo. Gli assiomi abbracciano senza eccezione, tutto quanto è, e non questo o quel genere di esseri preso a parte ad esclusione degli altri. Tutte le scienze si servono di assiomi, perchè si applicano all'essere in quanto essere, e che l'oggetto di ogni scienza è l'essere. Ma esse non se ne ser-

vono che nella misura richiesta dal loro scopo, cioè quanto lo comportano gli oggetti su cui versano le loro dimostrazioni. Laonde poichè essi esistono in quanto esseri in tutte le cose, e questo è il loro carattere comune, è a chi conosce l'essere in quanto essere, al quale spetta l'esame degli assiomi. . . . . Ora è prima di incominciare la scienza che bisogna conoscere gli assiomi, giacchè essi non possono trovarsi nel corso della dimostrazione. . . . . Il principio certo per eccellenza è quello rispetto al quale è impossibile ogni errore. Infatto il principio certo per eccellenza debbe essere il più conosciuto dei principii, il principio che non abbia niente d'ipotetico, chè il principio necessario per conoscere checchesia, non è una supposizione. Ora il principio che bisogna necessariamente preconoscere per conoscere qualunque altra cosa, che bisogna possedere necessariamente per intraprendere qualunque studio è il seguente: è impossibile che lo stesso attributo appartenga e non appartenga allo stesso soggetto, nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto. A questo principio in ultima analisi si riconducono tutte le dimostrazioni ed è di sua natura il principio di tutti gli altri assiomi (*Met. III* (VI) 3).

Egli è assolutamente impossibile di tutto dimostrare; perciò bisognerebbe andare all'infinito, di guisachè non vi sarebbe nemmeno dimostrazione. Ma se vi sarà verità di cui non debbe cercarsi dimostrazione, ci si dica quale principio più del principio di cui parliamo, si trovi in simile caso? (ibid.). Quelli, che pensano essersi Aristotile avvicinato in taluni punti a Platone più di quello che si crede comunemente, hanno ragione nel senso che quegli, come questi, riconoscendo le imperiose esigenze della scienza o avvertitamente o inavvertitamente era spinto a fare concessioni, rispetto alla cognizione dei principii assoluti, universali, le quali solo potevano soddisfarle secondo il bisogno. Abbiamo toccato di un passo degli *Analitici* riguardo alla natura degli assiomi; ma giova riferirne alcuni altri: « Vi ha una conoscenza immediata e una conoscenza mediata; questa è quella che deriviamo da una conoscenza anteriore coll'aiuto

di qualche intermediario; la prima è quella che si ottiene per sè stessa. Ora non vi ha serie infinita nella deduzione e nei mezzi, che adopera; bisogna dunque risalire ai primi principii, a quei principii che bastano a sè stessi, che portano in sè stessi la propria luce (*Post. I,*° c. 1). Questi sono indimostrabili per loro natura, ed è perciò che coloro, i quali vollero esigere indefinitamente una dimostrazione per ogni cosa, furono condotti a considerare come impossibile qualunque scienza, non potendo darle alcuna base (ibid. c. 3). Vi sono due specie di principii, gli uni assoluti, gli altri relativi; i primi sono nella natura delle cose; i secondi soltanto nell'ordine della conoscenza; i relativi sono quelli che si trovano più vicini ai sensi; gli assoluti, quelli che sono più lontani dai sensi, sono i principii universali, gli assiomi (ibid. 2).

Venendo poi a stabilire i caratteri di questa duplice conoscenza, scrive: La conoscenza assoluta abbraccia ciò che è universale, necessario, l'essenza propria delle cose; la relativa ciò, che è particolare, contingente, gli accidenti delle cose. La prima sola merita il nome di scienza, la seconda non può ricevere che il nome di opinione, credenza (*Anal. Prior. I.* c. 2, 3, 12, 17, — *II.* c. 24 — *Post. I* c. 1, 4 *et alias passim* — *II.* c. 3, 4, 5). L'universale è necessario, e reciprocamente il necessario è universale; nè l'uno nè l'altro si applica a tale o a tale soggetto; essi esprimono ciò, che debbe essere, ciò il cui contrario è impossibile (*Post. I,* c. 4, 6). Che cosa è l'essenza di alcun che? ciò che gli appartiene necessariamente, e non appartiene che ad esso, ciò, che risiede sempre in esso, e senza cui non sarebbe possibile, nè potrebbe essere concepito (ibid. II, c. 12).

Confrontando questi luoghi cogli altri esaminati precedentemente, noi non tardiamo a scorgere le ragioni delle modificazioni che Aristotile introduce nella genesi della conoscenza, come pure vi troviamo le ragioni che egli oppone giustamente alla teoria della conoscenza di Platone, come quelle che egli vi oppone ingiustamente. In fatto sembra che ad Aristotile sia

avvenuto ciò, che suole accadere a tanti altri pensatori, sebbene e per vastità di cognizioni e per acutezza di ingegno tanto a lui minori, cioè che essi giungendo a rilevare in una dottrina una qualche parte o inesatta, o erronea, si arrestano a questa sola ed in grazia di questa rigettano tutto il resto supponendola intieramente falsa, senza ponderare maturamente che l'errore non è forse che una parte secondaria della medesima, o un difetto di esposizione o di perfezione in qualche particolare del concetto, salvo poi ad usufruire del medesimo sotto certi aspetti secondo il bisogno.

Ciò sembra appunto che sia accaduto ad Aristotile rispetto alla genesi della conoscenza dei principii primi, degli assiomi. Imperocchè mentre egli aveva giustamente rilevato nel caso speciale addotto nel *Menone* da Socrate, che non era necessario che il fanciullo preconoscesse quelle verità, bastando che egli preconoscesse i principii dai quali si potevano dedurre, e che avesse la facoltà di fare tale deduzione, non avvertiva che tale conseguenza non era più giusta quando invece di verità derivate si applicava ai principii primi assoluti contenenti virtualmente tutti gli altri, salvo di supporre questi appresi immediatamente. Ed è appunto il partito a cui si appiglia Aristotile per soddisfare alle imperiose esigenze della scienza in parecchi luoghi, nei quali l'uomo viene sempre considerato come immediatamente in possesso dei primi principii universali, senza nemmeno accennare anche di lontano, che vi giunga movendo dalle percezioni sensibili e per elaborata induzione.

Ed è perciò che i seguaci di Platone, come attesta Attico, sebbene fossero scossi dagli argomenti di Aristotile contro la teorica della conoscenza di quello, presentivano tuttavia rimanere alla teoria delle idee un fondo di verità, pur non sapendolo essi stessi enunciare, e si limitavano a dire che la teoria delle idee stava troppo più in su dell'intendimento di Aristotile, perchè questi la potesse comprendere. « Non potendo egli intendere le cose massime e divine, le quali sovrastano infinitamente per dignità tutte le altre, e per intendere le quali

abbisogna di certa quale facoltà simile a loro, infiso in certa qual sua umile sottigliezza, mediante la quale se poteva penetrare nella natura delle cose terrestri e comprendere la loro verità, non bastava però per intuire quella sincerissima luce della verità propria, a cui si era elevato Platone, epperciò a quelle cose troppo superiori al suo intendimento oppose certi suoi canoni arbitrariamente (*Eusebio Præprat. Evang. XV,* c. 13).

Ma è egli credibile che Aristotile non abbia avvertito che tra i due modi di considerare la genesi della cognizione dei principii assoluti universali, degli assiomi, vi era opposizione profonda così che se si ammetteva la loro intuizione immediata, poniamo pure all'occasione della percezione di un solo particolare, bisognava rigettare l'altro modo, cioè che essi non si conoscono che per lunga ed elaborata induzione, la quale ci dà bensì i principii relativi e scientifici proprii alle singole scienze ma presuppone già necessariamente il possesso di quelli, ne è possibile senza la cognizione dei medesimi? e se ha avvertito questa opposizione non abbia tentato di introdurre qualche nuovo elemento nella sua gnoseologia, che ritenesse sufficiente per giustificare e legittimare i due procedimenti? La risposta a questi dubbi, ci pare che Aristotile abbia cercato di darla colla teoria dell'intelletto agente e dell'intelletto in potenza, alla quale dobbiamo ora riferirci di nuovo per vedere, se la soluzione che propone, basta a superare quella opposizione.

Anzitutto ricordiamo che, secondo Aristotile, il senso non percepisce che il singolare, l'intelletto che l'universale. Se si vuole restare fedeli al principio che le cognizioni tutte hanno origine dalla percezione sensibile, bisogna anzitutto risolvere la questione in qual modo il senso possa presentare all'intelletto l'oggetto adatto e proporzionato a lui. Aristotile a tal fine, come abbiamo già notato, introduce un intelletto che per sè è eterno ed accede all'anima dal di fuori, il quale da una parte è in potenza dall'altra per essenza in atto. E siccome è uno degli assiomi di Aristotile, che niente di ciò che è in potenza è eterno, e tutto ciò che è eterno, è per essenza in atto, così

sembra che quella parte dell'anima per cui essa intende ed apprezza, e che chiama intelletto dell'anima, sebbene lo dica esso pure semplice, impassibile, capace di ricevere la forma degli oggetti, essendo di sua natura in potenza, non appartenga al genere delle cose eterne, che sono essenzialmente in atto. Ma senza ritornare su tale questione già esaminata antecedentemente, osserviamo che l'ufficio attribuito da Aristotile all'intelletto in atto sarebbe quello di mediatore tra i fantasmi e l'intelletto in potenza, e la mediazione consisterebbe nell'astrarre gli intelligibili che sono nei fantasmi e presentarli all'intelletto in potenza, il quale toccandoli li apprenderebbe, passando così dalla potenza all'atto.

Se non che non paiono rimosse tutte le difficoltà, se si riflette che lo stesso intelletto agente non può operare sui fantasmi, nè distinguere nei loro contenuti ciò che vi ha di proprio e di comune se non percepisce i fantasmi singolari. Ora se li percepisce come singolari, come potrà in essi scoprire gli universali? Nei singolari finchè sono tali non si contiene alcun universale, giacchè questo non esprime che la relazione, che ha una cosa con altre simili possibili, relazione che il solo intelletto può percepire, e del quale il senso non può saper nulla. Se poi questo universale viene aggiunto dall'intelletto non essendo nè nell'oggetto del senso nè nel fantasma, si dimanda dove mai l'intelletto lo prende?

Platone supponendo che l'universale fosse innato, cioè che l'intelletto, allorchè il senso percepisce il singolare, ad esso aggiungesse l'idea universale di esso, ossia che l'intelletto portasse in sè gli esemplari delle cose, secondo i quali, come note distintive, classificare gli oggetti percepiti dai sensi, non incontrava difficoltà alcuna a rendere ragione dell'universale medesimo. Ma Aristotile che sostiene essere l'intelletto agente quello, che prosciogliendo coll'astrazione l'intelligibile dal fantasma, gli aggiunge l'idea di universalità cioè lo rende universale, senza che l'universalità si trovi nel fantasma singolare di sua natura, non può renderne ragione, se non ammette che l'intelletto agente abbia già in sè stesso l'universale.

In alcuni luoghi sembra che Aristotile inclini ad ammettere che l'intelletto dia la propria forma a ciò che percepisce, come dove dice: ciò che si riceve, ricevesi a guisa di un recipiente; quindi, siccome ponendosi un liquido in più vasi questo riceve la forma dei diversi vasi: così avviene a ciò che riceve il senso e l'intelletto; la forma che il senso dà all'oggetto è che resti singolare, come è realmente; quella che gli dà l'intelletto è l'universalità, perchè solamente sotto questa può essere da lui appresa. Ma a tale spiegazione si può opporre: se i singolari, come tali, non entrano nell'intelletto, non possono ricevere la forma di universalità che loro debbe dare; se vi entrano, allora la natura dell'intelletto non è più tale che nulla possa percepire se non sotto la forma di universale.

In altri luoghi Aristotile sostiene che l'intelletto in atto non altera nulla; esso non fa che separare ciò che è comune, da ciò che è proprio, ossia astrarre l'intelligibile dal fantasma singolare: fatta tale separazione, l'intelletto potenziale apprende solo l'intelligibile. Ora il percepire solamente ciò che è intelligibile di una cosa, non è un alterarla, bensì un percepirla, se si vuole parzialmente, ma insieme veracemente. Anche a questa istanza si può rispondere che, affinchè tale separazione fosse possibile, bisognerebbe che il comune ed il proprio di una cosa sola fossero elementi separabili della cosa stessa; ma il comune ed universale non esiste nelle cose singole, non essendo che una veduta dell'intelletto, e non esiste nel senso di Aristotile, primachè lo metta l'intelletto. Laonde dicendo che l'intelletto percepisce l'universale od il comuue separandolo dal proprio, è un supporre che l'universale percepito all'atto dell'intelletto, come voleva Platone, ed è appunto quello che Aristotile nega costantemente, impugnando la teoria delle idee di quello.

Ma d'altra parte, se riflettiamo sulla natura dell'intelletto, appare manifesto, che i suoi atti non possono essere ciechi, cioè che debbono essere essenzialmente conoscitivi, poichè l'intelletto è la fonte della conoscenza stessa per eccellenza. Quindi si può dimandare: o l'intelletto agente facendo quella separa-

zione conosce il proprio ed il comune, o no? Se conosce queste due cose, si comprende che possa mettere da una parte il proprio, dall'altra il comune, perchè ne percepisce la differenza; ed in questo caso l'intelletto agente debbe già avere in sè idee che lo dirigano nella sua operazione, giacchè il pensare: «questa natura è comune», vale pensare che vi possono esistere infinite nature simili alla data, e pensare ciò presuppone già l'idea o la semplice apprensione di quella natura, che non è determinata nè da tempo, nè da luogo, nè da altre circostanze individuali, epperciò è una mera possibilità, un universale. E in fatto Aristotile in qualche luogo, dove sembra che il suo pensiero non fosse preoccupato dalla teoria delle idee, ammette la intuizione immediata dei principii primi universali, assoluti, indimostrabili, e rispetto all'intelletto agente pare che conceda qualche maniera di universale, a cui esso riferendo gli intelligibili astratti dai fantasmi, li renda universali. Imperocchè afferma appunto che esso intelletto agente per fare quella operazione debbe avere in sè un atto, e questo gli è essenziale. Il luogo in cui Aristotile accenna a ciò, pare che possa esprimersi in questi termini: I fantasmi, forme senza materia, che le sensazioni lasciano nell'anima o sensorio comune, come tali non sono gli oggetti proprii dell'intelletto, cioè i veri intelligibili universali, se non in potenza, giacchè essi sono singolari e l'intelletto potenziale non può ricevere che gli universali. Bisogna adunque che nell'anima intervenga altro alcunchè, il quale abbia la virtù di rendere quegli universali intelligibili in potenza nei fantasmi, intelligibili ed universali in atto. Questo alcunchè, questa virtù è l'intelletto agente. E poichè una cosa riduca da potenza in atto un'altra cosa debbe essere già in atto essa medesima, così l'intelletto agente debbe essere di sua natura in atto per ridurre allo stato di intelligibili universali attuali questi stessi intelligibili, che sono solamente in potenza nei fantasmi. Laonde qui Aristotile, pur lasciando di spiegare più chiaramente in che consista tale atto, pone tra le condizioni costitutive della sua *gnoseologia* un atto sostanziale ed innato.

Ma che cosa può essere quest'atto essenziale dell'intelletto agente? Un atto intellettivo non può essere concepito, se per esso non s'intende una qualche maniera di cognizione attuale. Quindi poichè Aristotile sostiene che l'intelletto agente per trarre gl'intelligibili contenuti nei fantasmi in potenza, debbe essere egli stesso in atto, sembra legittimo supporre che egli intendesse che l'intelletto agente per sua natura possieda qualche specie di cognizione mediante la quale può fare l'operazione sopraindicata, in seguito di cui l'intelletto in potenza, ricevendo l'intelligibile universale in atto, alla sua volta lo apprende e passa dalla potenza all'atto, come pure sembra legittimo supporre che egli si astenesse di entrare in maggiori particolari intorno a questa specie di cognizione evidentemente connaturale all'intelletto agente, epperciò del tutto indipendente da ogni percezione sensibile o per timore di cadere in troppo aperta contraddizione con sè medesimo, oppure per timore, che aggiungendo qualche più esplicita dichiarazione intorno a quella cognizione ne uscissero conseguenze favorevoli alla costantemente oppugnata teoria delle idee di Platone.

Ci conferma in quest'opinione il riflesso che Aristotile avendo creduto scorgere in quella teoria errori manifesti, e, per ragion di metodo, sperando di poter spiegare l'origine di tutte le cognizioni senza ammettere nulla d'innato nello spirito umano, entrato più addentro nell'ardua questione per l'esigenza stessa della scienza, sia stato spinto a dover pur riconoscere qualche cosa di primitivo e di innato nella genesi della conoscenza. Quindi le sue oscillazioni in tanti luoghi delle sue opere rispetto al modo con cui giungiamo alla conoscenza dei principii primi assoluti, e le particelle correttive che continuamente introduce quando si tratta di pronunciarsi rispetto a molte questioni gnoseologiche. Le quali espressioni correttive mentre nulla dicono di ben determinato e preciso, dicono talvolta più che Aristotile stesso non creda, giacchè dimostrano che il suo pensiero sospeso tra due opinioni opposte non osa esplicarsi in una sentenza piena ed assoluta, per timore delle conseguenze; o almeno

rivelano che nella sua mente esistono dubbii od eccezioni contro la dottrina, cui espone. Di ciò, oltre molti altri luoghi, ci porge un esempio il passo medesimo nel quale tratta degli uffici dell'intelletto agente, giacchè mentre afferma che esso non è come l'intelletto in potenza, che ora intende ora non intende, poco dopo aggiunge che è come un abito ed un lume, senza pronunciare nettamente che sia un abito od un lume, due cose assai diverse, perchè l'abito non può essere che una qualità soggettiva, mentre il lume sarebbe un'entità oggettiva. Un altro esempio ce ne porge nel capo ultimo degli *Analitici posteriori*, in cui dopo aver affermato che giungiamo alla cognizione di tutti i principii movendo dalla percezione sensibile mediante l'induzione, ognuno si aspetterebbe che conchiudesse: dunque non vi ha cognizione alcuna neppure in abito connaturale a noi; conchiude invece non già che nell'uomo non vi sono abiti innati assolutamente, ma bensì non sono innati abiti determinati. E quale differenza interceda tra gli abiti determinati e gli indeterminati, ci viene dichiarata da Egidio con queste parole: si deve ancora considerare che gli abiti dei principii non sono in noi determinati, cioè completamente innati. Si dice determinato ciò, che è terminato, e ciò che è pervenuto al perfetto suo termine. Ora la cognizione dei principii non è in noi inserita naturalmente in uno stato completo e formale. Tuttavia abbiamo qualche cosa che si riferisce alla cognizione dei principii effettivamente, come anche in modo finale e dispositivo, in quanto abbiamo naturalmente inserito in noi il lume dell'intelletto agente, per la virtù del quale sì fatti principii si fanno a noi noti immediatamente, conosciuti i termini della proposizione (presso Domenico di Fiandra nelle questioni sopra i Commentarii di S. Tommaso agli *Analitici posteriori*).

Così Aristotile in due luoghi ci parla dell'universale che in certo modo inesiste nell'anima, στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνὸς πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου, *stante enim uno indifferente tum primum in anima est universale*, appena sta uno dei non differenti di subito nell'anima si forma l'universale (*Anal. post.* II,

c. 19). Secondo queste parole, la spiegazione di quei giudizii immediati assoluti di cui parlava il Jouffroy sarebbe fornita appunto non dal contenuto della percezione del singolare, ma all'occasione di tale percezione, giacchè nessun singolare contiene l'universale, intanto Aristotile afferma che all'occasione di tale percezione nell'anima si forma subito l'universale. L'altro luogo è quello in cui scrive: la scienza applicandosi agli universali, che in certo modo inesistono nell'anima, ἡ δ'ἐπιστήμη τῶν καθόλου. ταῦτα δ'ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ, il pensare è in piena facoltà del soggetto, potendo egli pensare quando il voglia, ma non il sentire essendo per questo necessaria la presenza del sensibile (*De An.* II, c. 5). Ma da questi testi e da altri consimili come dove parla degli assiomi, la cui cognizione è necessariamente presupposta da ogni altra cognizione conchiuderemo noi che Aristotile ammetta qualche cosa d'innato nell'uomo? Non lo possiamo, perchè egli in altri luoghi attenua o rinnega tali concessioni, come dove afferma che l'anima nulla può intendere senza i fantasmi, διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή (*ibid.* III, c. 7); e propostosi il dubbio, se il νοῦς possa intendere alcunchè senza la percezione sensibile, risponde negativamente, perchè chi non sente alcunchè, nulla apprende nè intende, e quando specula, è necessario che abbia insieme presente qualche fantasma, il quale è come un sensibile, ma senza materia (*ibid.* III, c. 8). E in fine propostasi la questione, se le prime concezioni differiscano dai fantasmi, risponde che non sono tutte fantasmi, ma che niuna può aversi senza fantasmi, τὰ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων (*ibid.*, c. 8).

Le perplessità e le incoerenze che s'incontrano nella *gnoseologia* Aristotelica, provengono a nostro avviso dalle esigenze stesse delle molteplici questioni che egli tratta e che richiedono una soluzione. La questione del modo in cui giungiamo alla cognizione dei principii gli si presenta tanto negli *Analitici*, quanto nella *Metafisica* e specialmente nel Trattato *dell'Anima*. In generale, secondo Aristotile, la formazione della scienza percorre

i seguenti gradi: la sensazione, la memoria, l'esperienza, il principio dell'arte, se riguarda la generazione o l'operazione, della scienza se si riferisce all'ente, τὸ ὄν. La conclusione generale è che della scienza non ci sono abiti innati determinati, nè si formano da altri abiti più noti, ma mediante la sensazione, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως. Inoltre dei principii non si dà scienza, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη. In fatto se si formano mediante i gradi suddetti non vi sarà certamente di essi scienza, poichè conosciamo il modo di loro formazione. Ma dicendo che dei principii non abbiamo scienza, è necessario che sottintendiamo due sorta di principii diversi; cioè i principii speciali delle singole scienze, i quali si formano mediante laboriosa induzione dai particolari percepiti, e i principii, che sono necessariamente presupposti dall'induzione stessa; ora è verissimo che di tali principii non può darsi dimostrazione, e se sono presupposti da ogni dimostrazione, ciò significa che già si posseggono o, come dice Aristotile, si ricevono quasi convenuti e consaputi, λαμβάνοντες (λόγοι) ὡσ παρὰ ξυνιέντων (*Post.* I, c. 1); e tra essi è il νοῦς che è il principio dei principii. Egli li chiama immediati, τὰς πρώτας, τάς ἀμέρους, primo, perchè l'uomo non può saper nulla per dimostrazione, se non preconosce i medesimi, quindi li dice più noti della scienza e precedenti ad ogni scienza.

Laonde quando Aristotile vuol dare una base alla dimostrazione, obbedendo alle esigenze della medesima, riconosce che i principii primi, assoluti, universali, gli assiomi che egli riassume giustamente tutti nel principio di contraddizione, sono appresi immediatamente, ed assunti come consaputi. Ma tale concessione fatta alle esigenze della dimostrazione gli è presente, finchè resta in tale argomento. Ma quando si occupa della questione generale della genesi della conoscenza, questa dovendo spiegarsi col metodo sperimentale, non può cercare sussidi fuori dell'esperienza; quindi Aristotile sostiene che la cognizione di tutti i principii si ha dalla percezione sensibile mediante l'induzione.

Concludendo, ripetiamo che pel primo indirizzo ricevuto dal padre nello studio, pel patente bisogno di rendersi conto dei fenomeni della natura e della vita reale, bisogno a cui niuno può soddisfare, se non mediante una paziente e costante osservazione, fortificata dall'esperienza, Aristotile sebbene fornito di acutissimo ingegno speculativo, ma profondamente analitico, doveva trovarsi logicamente in opposizione col suo maestro e la sua opposizione doveva appunto incominciare dalla genesi della conoscenza. Ma se la mente umana non può cogliere l'universale che mediante l'induzione dai particolari, e l'universale non essendo che una entità astratta, epperciò non avendo esistenza in sè, la teoria delle idee di Platone che suppone l'universale esistente in sè fuori delle cose singolari, manca assolutamente di base. Platone dall'esigenza socratica che il concetto sia solamente dell'universale, conchiudeva che questo solo è il vero essere. Aristotile impugnando questa esistenza separata, poteva credere di rimanere più fedele al metodo socratico, in quanto riconosceva bensì l'esistenza dell'universale ma non separato dalle cose singolari; in altre parole: l'universale non si trova in altro secondo diverso da questo delle cose individuali, ma è nello stesso individuo, è in lui immanente, e la mente non lo coglie che astraendolo dal medesimo. In fatto, il rapporto tra l'individuo e l'universale è da Aristotile concepito nella sostanza. La forma è l'essenza dell'individuo non come universale, ma come determinata e sviluppata nella realtà. Dirimpetto alla forma sta la materia, come per sè indeterminata, ma suscettibile di essere determinata così o così dalla forma. Quindi la relazione tra l'individuo e l'universale si converte in quella che corre tra la forma e la materia. La forma è l'atto, la materia la potenzialità, e l'unione della forma alla materia costituisce il σύνολον, la sostanza. Negli oggetti percepibili dai sensi la forma è inseparabile dalla materia, come questa non può trovarsi senza forma; e questa, in quanto mediante l'astrazione viene separata dalla materia, costituisce il concetto, la specie. Ora tutte queste deduzioni hanno certamente il loro

fondamento nella genesi gnoseologica che move dalla percezione sensibile. Ma la filosofia di Aristotile si allarga oltre ai confini segnati da questa genesi. Imperocchè se nelle cose che cadono sotto i sensi la forma è inseparabile dalla materia, egli sostiene pure esservi altre entità che sono per essenza separate dalla materia, e queste entità sono forme pure, atti puri, e la prima di tali entità non astratte dalla materia, ma avente esistenza propria e reale in sè è Dio, nel quale l'essenza e la sostanza si adeguano perfettamente, perchè scevro di ogni materia, epperò di ogni potenzialità. Ora come la mente umana possa cogliere questa forma pura sostanziale in sè stessa, stando al principio genetico della cognizione testè accennata, niuno al certo potrebbe intendere, ed Aristotile medesimo, pur non potendo sottrarsi alle esigenze di questo nuovo ordine di conoscenze, è obbligato di fare qua e là concessioni, che in ultima analisi implicano una fonte superiore e diversa di cognizioni dalla meramente sperimentale; il che, se non ci inganniamo, spiega appunto le oscillazioni e le contraddizioni, che abbiamo largamente dimostrate, esponendo la dottrina dello Stagirita.

Quando si esaminano con attenzione gli sforzi fatti da Aristotile per spiegare la conoscenza scientifica, il punto da cui prende le mosse, l'ufficio che attribuisce all'immaginazione e quello anche più elevato che assegna all'intelletto agente, non si può non ricorrere col pensiero ad Emanuele Kant, il quale non si mostrò meno preoccupato dello Stagirita del problema della conoscenza intellettuale e ne tentò una soluzione che, pur differendo dall'Aristotelica sotto varii aspetti, non è men vero che vi si accorda sotto certi altri.

Per entrambi i sommi pensatori il punto di partenza è l'esperienza; entrambi affermano che tutte le cognizioni incominciano coll'esperienza; che se Kant aggiunge che se tutte incominciano coll'esperienza non tutte ne provengono il lungo e minuto studio che abbiamo consacrato ai testi di Aristotile si ha dimostrato che il suo pensiero è oscillante intorno a questo punto capitale. La distinzione fondamentale della materia e della forma nella

cognizione intellettuale che ha tanta importanza nella *gnoseologia Kantiana* può riscontrarsi pure in Aristotile perchè nelle due teorie è la forma che aggiunge alla materia fornita dalla sensitività l'elemento di universalità e necessità indispensabile a costituire la cognizione scientifica.

Certamente l'analisi di Kant è assai più larga e profonda di quella di Aristotile sotto vari aspetti. In fatto, delle intuizioni pure *a priori* dello spazio e del tempo che Kant attribuisce alla sensibilità non si trovano tracce in Aristotile perchè egli separando nettamente la cognizione sensitiva dalla intellettuale riferisce la prima al solo magistero dei sensi, ma non le accorda l'universalità e necessità che Kant esige per qualunque conoscenza, giacchè i sensi non percepiscono che il particolare.

Ma dove a nostro avviso s'incontrano maggiori analogie tra le due teorie è nell'ufficio che in entrambe si attribuisce all'immaginazione per giungere alla cognizione intellettuale. Per Aristotile, pare che senza fantasmi, immagini non vi possa essere cognizione intellettuale, giacchè è nel fantasma che si trova inchiuso l'elemento intelligibile, universale, necessario, che debbe essere astratto dall'intelletto agente e presentato all'intelletto in potenza perchè passi dalla potenza all'atto. Ora il fantasma, forma senza materia nella *gnoseologia* Aristotelica adempie precisamente l'ufficio d'intermediario tra la cognizione sensibile e la intellettuale. Ma tutti sanno che tale ufficio nella *gnoseologia* di Kant è riportato allo *Schema*. Secondo Kant è tanto impossibile l'applicazione delle categorie dei concetti che sono *a priori* nell'intendimento ai dati forniti dalla sensitività senza lo schema, prodotto dell'immaginazione quanto per Aristotile la cognizione intellettuale senza i fantasmi. Vero è che per Kant e le intuizioni pure del tempo e dello spazio, e le categorie dell'intendimento, come le tre idee della ragione sono *a priori* nel soggetto conoscente cioè fa forma della conoscenza, quella che la rende universale e necessaria, mentre per Aristotile la specie intelligibile è contenuta nel fantasma. Ma per entrambi la cognizione intellettuale non è possibile senza l'intervento di una

nuova facoltà attiva diversa dalla sensitività, cioè per Kant l'immaginazione produttrice dello Schema, per Aristotile l'intelletto agente.

Per spiegare in qual modo si possano applicare le categorie dell'intendimento ai fenomeni, Kant scrive: è chiaro dovervi essere un intermediario egualmente analogo per un lato alle categorie, per l'altro al fenomeno, il quale renda possibile l'applicazione di quella a questo. Tale rappresentazione mediatrice vuol essere pura (senza nulla di empirico), tuttavia in parte intellettuale in parte sensitiva e questa sarà lo *schema* o tipo trascendentale. Il concetto intellettivo contiene una unità sintetica pura del molteplice in generale; il tempo quale condizione formale del molteplice del senso interno contiene pure un molteplice *a priori* delle intuizioni pure. Una determinazione del tempo sarà dunque omogenea alla categoria, che ne costituisce l'unità, in quanto è dessa generale, non che è fondata sopra una legge *a priori*. D'altra parte essa sarà omogenea alle *apparizioni* in quanto il tempo contiene in ogni empirica rappresentazione alcunchè di molteplice. Quindi la categoria sarà applicabile ai fenomeni mediante la determinazione del tempo, la quale come *schema* dei concetti intellettuali è mediatrice dell'*assunzione* di questo sotto quella.... Questa condizione pura e formale della sensitività, a cui è circoscritto il concetto intellettuale nel proprio uso, Kant la chiama *schema* del concetto e nomina *Schematismo* del puro intelletto il suo procedere con tali *schemi*.

Ma che cosa è in ultima analisi lo schema? Lo *schema* continua Kant, è sempre un prodotto d'immaginazione; solo che la sintesi di quella non tende ad alcuna visione singolare, ma solo all'unità della determinazione della sensitività, epperciò lo *schema* si distingue dall'immagine. Se per es. si pongono cinque punti uno dopo l'altro ..... si avrà un'immagine del numero cinque; invece se si pensa un numero in generale che possa essere ugualmente cinque come cento, tale pensiero è piuttosto la rappresentazione del metodo, per cui coerentemente ad un

dato concetto viene rappresentata una quantità, per es. mille, in una immagine, anzichè l'immagine stessa, come quella che difficilmente si scorgerebbe in questo ultimo caso, e difficilmente potrebbe paragonarsi col concetto. Ora la rappresentazione del come si comporta universalmente l'immaginazione per procacciare ad un concetto la propria immagine, è da Kant detta lo *schema* di tale concetto.

Kant insistendo sulla differenza tra l'immagine e lo *schema* aggiunge: di vero, non sono le immagini degli oggetti, ma gli schemi quelli che servono di fondamento ai concetti sensibili puri, nè mai si darebbe immagine di un triangolo in generale che fosse adeguato al concetto del medesimo non potendo essa giungere mai a comprendere quella universalità del concetto, la quale fa sì che abbia valore pei rettangoli, isosceli, scaleni, ma si troverebbe sempre circoscritta ad una sola parte della rispettiva sfera.

Kant ben comprendendo la difficoltà della teoria dello schematismo non dubita di scrivere: questo *schematismo* del nostro intelletto è magistero nascosto nei più intimi recessi dell'anima umana di cui ben difficilmente indovineremo i veri artifizi, per sottoporli, scoperti e svelati all'altrui sguardo; solo possiamo asserire essere l'*immagine* un prodotto della facoltà empirica, della forza immaginativa produttrice, e lo *schema* dei concetti sensitivi il prodotto e quasi il monogramma della pura immaginazione *a priori*, mediante il quale e non prima hanno possibilmente luogo le immagini, che debbonsi accoppiare sempre e solo mediante lo *schema* indicato per esse, senza essergli coerenti per sè stesse.

Lo *schema* poi di un concetto intellettuale puro è qualche cosa che non può essere assolutamente ridotto entro un'immagine e consiste unicamente nella sintesi pura coerentemente alla legge di unità, cui esprime la categoria rispetto ai concetti in generale, in una parola consiste in una produzione trascendentale della forza immaginatrice, e questo prodotto si riferisce alla determinazione generale del senso interno, giusta le con-

dizioni della sua forma (il tempo) rispetto a quante sono le rappresentazioni, le quali debbono pure combinarsi *a priori* ed accordare con un concetto corrispondentemente all'unità di appercezione (*Analitica trascendentale C. I, Dello schematismo*).

Cerchiamo se ci è possibile di comprendere questo magistero dello Schematismo. La forma *a priori* del senso esterno consiste nello spazio puro, assoluto, indeterminato, non essendo che una intuizione divenuta concetto appena l'intendimento ne ha colte e determinate le relazioni cioè le tre dimensioni, che non costituiscono che un solo insieme, non sono che le proprietà di una stessa cosa, con che noi veniamo a concepire lo spazio. Ma la dimensione immediata dello spazio, è la linea retta, non potendosi dall'intelletto concepire lo spazio esteso in tre dimensioni che mediante tre rette che indichino le stesse. Ora, data nello spazio una retta indefinita fisso sulla stessa due punti a volontà, e lasciata immobile la parte compresa tra questi, cui chiameremo base, giriamo su questi punti e dallo stesso lato della base le due porzioni delle ali finchè diventino parallele sotto un'inclinazione qualunque; qui le fissiamo per un momento osservando che i due angoli interni appoggiati alla base valgono insieme due retti cioè 180 gradi. Ora se mentre una delle parallele resta fissa inclino l'altra per esempio di un grado e la prolungo quanto basta per formare un triangolo, l'angolo formato da tale incontro sarà di un grado, epperciò la somma dei due angoli del triagnolo alla base sarà di 180 gradi - 1; ma quest'uno che manca alla base si trova nell'angolo opposto alla base ed è sempre *supplemento* dei due angoli alla base, giacchè sarebbe lo stesso se l'inclinazione di una delle rette per formare il triangolo fosse stata di due, tre gradi e così di seguito, come pure se le due rette si inclinassero insieme allo scopo di formare un triangolo.

Ma che triangolo abbiamo così costruito e dimostrato che i suoi tre angoli equivalgono a 180 gradi ossia a due retti? Evidentemente di niun triangolo in particolare ma bensì di un triangolo primitivo assoluto di un archetipo di tutti i triangoli

piani il quale procedendo dall'intelletto non ha determinazione individuale. Ora questo triangolo archetipo ed assoluto, questo monogramma generale puro nello spazio puro sarebbe appunto uno *schema*. Se questo ricevesse ulteriormente una determinazione precisa che lo rendesse individuale, sempre nello spazio puro diventerebbe *un'immagine*, realizzandosi la quale, vale a dire, trovandosi nella sensibilità esterna un'empirica percezione a cui si riferisse, diverrebbe *oggetto*. Di qui appare che lo *schema*, generalmente parlando, consisterebbe nel primo contatto di una forma pura dell'intendimento con una forma pura della sensibilità nel primo grado per così dire di *sensibilizzazione* di un concetto puro; l'immagine sarebbe il secondo grado, l'oggetto il terzo: è appena necessario di notare che questo procedimento è in piena opposizione con quello insegnato da Aristotile pel quale il senso impressionato dall'oggetto sensibile riceve di questo la forma senza la materia ossia il fantasma da cui l'intelletto agente estraendo la specie intelligibile e presentandola per così dire all'intelletto possibile, questo l'apprende e apprendendola passa dalla potenza all'atto, cioè dalla potenza d'intendere alla intellezione attuale.

La sensitività per Kant come per Aristotile è una facoltà ricettiva, ma pel primo resta puramente ricettiva delle intuizioni o rappresentazioni, laddove pel secondo il soggetto capace di sentire è potenzialmente tale quale è di già attualmente il sensibile, cioè è passivo fin che non è ancora divenuto simile al sensibile, ma dopo che da passivo si è fatto simile, è divenuto tale quale il sentito medesimo. La presenza dell'oggetto sensibile perchè abbia luogo la sensazione è ammessa nelle due teorie, giacchè il fantasma per Aristotile come la rappresentazione per Kant non può aver luogo che quando l'oggetto ha fatto impressione sopra i sensi; ma rispetto alla natura dell'oggetto; per le cose dette rispetto allo schematismo, le due dottrine debbono differire naturalmente, giacchè per Kant l'oggetto di qualunque intuizione sensibile è sempre una apparenza, un fenomeno e non la cosa in sè, un nonmeno, laddove per Aristotile è la stessa

cosa sussistente; epperciò secondo lo Stagirita mediante la percezione sensibile noi entriamo in comunicazione col mondo esterno reale, mentre pel filosofo di Könisberg col solo mondo delle apparizioni, dei fenomeni. Convengono in quanto entrambi ammettono che i dati forniti dalla sensitività sono in ultima analisi base di ogni conoscenza perchè o direttamente o indirettamente ogni pensiero mediante certi segni debbe rapportarsi a quelli, epperciò alla sensitività; ma di nuovo le due teorie differiscono rispetto al valore della sensazione in rapporto al suo oggetto. Secondo Aristotile, il soggetto senziente impressionato dalla presenza dell'oggetto reale ne riceve la forma senza la materia, e questa forma costituisce la cognizione sensitiva dell'oggetto singolare sussistente, mentre per Kant l'intuizione prodotta dall'impressione del fenomeno sulla sensitività essendo per sè cieca non può diventare cognizione se non per l'applicazione delle categorie alla intuizione mediante lo schematismo.

Entrambi nello svolgimento della teoria gnoseologica si preoccuparono giustamente dell' elemento universale e necessario indispensabile a costituire la cognizione scientifica; ma per Kant tale elemento è *a priori* nel soggetto, siano queste le forme pure della sensitività, o le categorie dell'intendimento, o le idee della ragione, e non ha che un valore soggettivo non mai oggettivo, invece per Aristotile l'elemento universale e necessario è contenuto realmente nel fantasma, epperciò ha un valore oggettivo. Quanto abbonda Kant nell'arrichire il soggetto conoscente di elementi puri *a priori*, altrettanto se ne mostra restio Aristotile, ma se a formare la cognizione scientifica è necessario l' intervento dell' intelletto agente che debbe astrarre l'elemento universale dal fantasma, la specie intellegibile, è manifesto che per fare tale operazione debbe pure avere *a priori* norme o idee che lo dirigano nella medesima, tanto più che è per essenza in atto, cioè intendente attualmente, il che pare risaltare anche dai testi lungamente discussi esaminati.

Aristotile, per conchiudere, accenna in varii luoghi che chi specula anche intorno a cose trascendentali ha bisogno di fissare

la sua attenzione mediante un segno sensibile, sebbene le conclusioni a cui perviene speculando oltrepassino assolutamente la portata del segno sensibile. Ora potrebbesi congetturare che questo pronunziato di Aristotile abbia potuto suggerire a Kant la prima idea dello schematismo intermediario tra i puri concetti dell'intendimento e le rappresentazioni della sensitività per costituire la cognizione scientifica. Ma checchè sia di tale supposizione il fatto delle analogie e delle differenze che riscontrammo nelle due teorie gnoseologiche abbiamo creduto meritevole di essere rilevato; tanto più, che se male non ci apponiamo, non ci sembra essere ancora stato sotto questo riguardo preso in esame, il che, speriamo, ci varrà l'indulgenza degli studiosi.

CAPO III.

Rapporti che legano la dottrina del νοῦς colle altre parti della filosofia Aristotelica e determinazione del suo senso e valore.

Investigando la genesi della *Gnoseologia* di Aristotile abbiamo dimostrato quale ufficio adempia il νοῦς rispetto alla medesima; ma la nostra esposizione sarebbe incompiuta, se non estendessimo le ricerche ne' rapporti che intercedono tra il νοῦς e la dottrina aristotelica per poterne determinare il senso ed il valore.

Nell'XI (XII) della *Metafisica* Aristotile scrive: ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία, ogni essente è generato da un essente sinonimo, così per le cose naturali, che sono sostanze, come per gli altri esseri; giacchè vi sono esseri, che provengono dall'arte, altri dalla natura, altri dalla fortuna e dall'arte. L'arte è un principio, che risiede in un differente dall'oggetto prodotto, ma la natura risiede nell'oggetto stesso, perchè è un uomo, che genera un uomo; le altre cause non sono che privazioni di queste (capo 3, N. 4).

Antecedentemente aveva già stabilito che quanto si produce, si produce di qualche cosa e da qualche cosa e di specie medesima col precedente (*Met.* VI (VII), 7, VIII (IX), 10). Dal che Aristotile deduce che il composto di materia e forma produce o genera altri composti della stessa specie, come l'uomo genera l'uomo, l'animale cavallo genera il cavallo. Deduce ancora che quella specie che non si trova per anco in ciò che è in via di prodursi, debba preesistere nel producente, ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσία γε πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα, τῷ εἴδει καὶ τῇ

οὐσία πρότερα (VIII (IX), 8). Onde è che in questa sfera di cose naturali Aristotile ammette una perpetua trasmutazione di un composto in un altro della stessa specie senza che mai sia possibile di giungere all'origine del composto stesso, cioè all'origine della forma e della materia separata. Tale specie o forma è inseparabile dalla materia che informa, ma si concepisce tuttavia separata secondo la ragione, τῷ λόγῳ χώριστόν ἐστι epperò esiste nella mente pura di materia.

La precedente distinzione porge ad Aristotile il mezzo per spiegare un altro genere di produzione, cioè quello dell'arte, che riduce alla produzione proveniente da una potenza di operare e dal pensiero, ἢ ἀπὸ δυνάμεως, ἢ ἀπὸ διανοίας. Chiama poi geniture le produzioni naturali, γενέσεισ, le altre fatture, ποιήσεις. Le produzioni dell'arte sono dunque quelle la cui specie è nell'anima; la specie o forma è la quiddità di ciascuna cosa, la prima essenza, εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρῶτην οὐσίαν (*Met.* VI (VII) 7). L'anima che vuol produrre un effetto, per esempio la salute, percorre col pensiero la serie dei mezzi fino che arriva ad uno che è in suo potere di produrre, p. e., la *frizione* per ottenere il calore. Allora colla sua potenza di operare produce questo mezzo, il quale per una serie di effetti produce quello che cercava, cioè la sanità, fine che era presente all'anima sino dal principio. Il *movimento* quindi dell'anima, la quale dalla prima specie perviene a trovare l'ultima, cioè la specie di quel mezzo che è in suo potere di produrre, Aristotile lo chiama νόησις e risponde a quello che prima aveva denominato ποίησις ἀπὸ δυνάμεως (*Met.* VI (VII) 7).

In conseguenza sebbene nell'anima sia la stessa specie finale (*ibid.*, *ibid.*); tuttavia essa sola non è la causa efficiente della sanità; essa non fa che produrre il movimento del pensiero e servire da specie ultima a cui si riattacca l'azione, ad esempio, la frizione: ed eseguendosi questa, comincia la vera produzione della sanità. Me se questa causa della frizione fosse posta anche dalla natura o dal caso, si avrebbe egualmente la sanità, benchè non ci fosse la specie prima nella mente. Inoltre, quando tro-

vata dalla mente l'ultima specie, e nel caso addotto, la frizione, questa si produce e con essa la sanità, non si produce però la sola specie, ma la specie nella materia, cioè nell'uomo, cosicchè la specie non si genera sola, ma bensì il composto di specie e di materia.

Ma basta forse la materia per modo che a questa si sovraponga la specie senza che quella l'abbia in alcuna maniera? No, perchè se la frizione, ad esempio, nel corpo umano produce il calore, e questo la specie sanità, convien dire che questo era già in potenza nella materia; nè questa era del tutto svestita di specie, ma ne aveva una; e quel composto, prodotto il primo moto, la frizione, si trasmutava per diverse trasformazioni in modo da acquistare l'ultima, la sanità; laonde ciò che si trasmuta è sempre il composto dei due elementi, cioè di materia e forma.

Se non che il primo movimento di tale trasformazione può provenire da tre principii, cioè o dal composto stesso o dall'uno o dall'altro dei due elementi. Se il primo movimento proviene dal composto si hanno le produzioni della natura, se dall'elemento della forma si hanno le produzioni dell'arte, se dall'elemento della materia le produzioni del caso (*Met.* VI (VII) 8).

Taluno dubiterà, dice Aristotile, perchè alcune cose si facciano dall'arte e dal caso, ἀπὸ ταὐτομάτου, come la sanità, ed alcune no, come la cosa. La ragione di questo è che la materia una, (che è il principio della generazione ed è qualche cosa in ciò che fa e che si fa dall'arte nella quale sussiste una parte della cosa) sia tale, che da sè stessa si mova ἡ μὲν τοιαύτη ἐστιν οἵα κινεῖσθαι ὑφ 'αὐτῆς; un'altra non così, perchè alcuna può muoversi in un dato modo, alcuna non può, giacchè molte cose possono muoversi da sè, ma non così, p. e., saltare. La materia dunque di qualsiasi cosa essendo tale, come le pietre, è impossibile che queste si movano da sè, se non sono mosse da un altro. Quindi alcune cose non saranno di chi ha l'arte, alcune saranno. È dunque chiaro dalle cose dette, che in certo modo tutte le cose sono fatte da cose univoche, ἐξ ὁμωνύμου, come le cose che sono per natura, o da una parte univoca ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου;

la specie è univoca al composto, come Aristotile stesso spiega nelle *Categorie*, e così essa dà il nome al composto, come la cosa dalla cosa (cioè la cosa reale dalla cosa specie) o dalla mente. Imperocchè l'arte è la specie, o è tale in parte, o attesta qualche parte (la specie prima, p. e. il calore è parte della specie ultima ossia della sanità, perchè potenzialmente la contiene).

Vanno pure allo stesso modo quelle cose che sono costituite per natura; perocchè il seme fa come quelle cose che sono dall'arte, perchè ha in potenza la specie, e ciò da cui viene il seme è in certo modo univoco. Ma tutte le cose, la cui materia può muoversi anche da sè di quel moto, che si move il seme, si fanno a caso, come ove è il germe (*Met.* VII (VIII) 9).

Rispetto alle cose che avvengono per caso, il pensiero di Aristotile è talvolta oscillante. In fatto definito l'accidente per ciò che non è sempre, nè il più delle volte (*Met.* V (VI) 2, — X (XI) 8), si domanda quale sarà la causa delle cose che avvengono per caso, e risponde essere la materia in quanto è suscettiva di essere altrimenti da quelle che è il più delle volte (*Met.* V (VI) 2). Ma ciò non basta perchè non è ancora indicata la ragione per cui accade talvolta questo alla materia. Quindi egli si propone la questione in questa forma: « è egli nulla quello, che non è sempre, o il più delle volte, o è impossibile che sia nulla? Oltre quello, che è sempre o il più delle volte, c'è quello, che accade come che sia è per accidente (*ibid. ibid.*). Ma poichè delle stesse cause accidentali non può essere una specie infinita, se si dice: si farà questa cosa o no? si farà se si avvererà tale condizione, ma questa si avvererà dessa? si avvererà, se avrà luogo quest'altra condizione: così che converrà fermarsi ad un'ultima condizione. È dunque manifesto che si giunga fino a qualche principio, e questo poi non si riduce più ad alcun altro (*ibid.* 3). Questa dunque sarà la causa di quello, che accade come che sia, e non c'è alcuna causa della generazione del medesimo. Ma a qual principio, o a qual causa si faccia da ultimo tale riduzione, (se alla causa come materia, o come fine o come movente), è sommamente da ricercare (*ibid. ibid.*).

Progredendo in tale investigazione, e trovato esservi grande analogia o somiglianza tra la prima causa dell'accidentale e l'intelletto, che compone o divide producendo così il vero o il falso, Aristotile aggiunge che dell'*accidente* la causa è indeterminata, dell'intelletto, essendo in esso la composizione e la divisione e non nelle cose, ciò che per fermo è così, è ente diverso dagli enti propriamente detti. Perchè questi sono o la quiddità, essenza, o la qualità, o la quantità, e se altro vi è che compone o divide il pensiero; epperciò anche il vero o il falso, cui egli definiscè una passione del pensiero, è *indeterminato* e non ristretto ad un solo dei generi categorici dell'ente, d'onde conchiude: amendue (l'accidentale ed il vero) sono fuori del restante genere dell'ente e non dimostrano una certa natura di enti fuori esistente (V (VI) 3).

Riassumendo poco dopo i principii e le cause di ogni produzione, scrive: vi sono tre elementi costitutivi dei corpi, la forma, la privazione, la materia e quattro cause o quattro principii sotto il punto di veduta dell'analogia; sotto un altro punto vi sono elementi differenti per gli esseri differenti e una prima causa motrice differente per i diversi esseri — sanità, malattia, corpo: il motore è l'arte del medico; forma determinata, disordine, mattoni; il motore è l'arte dell'architetto; tali sono i principii compresi sotto il termine generale di principio. D'altra parte poichè rispetto agli uomini, prodotti della natura, il motore è un uomo, mentre per gli esseri che sono il prodotto dell'arte, il motore è la forma o il contrario della forma, segue che sotto un aspetto vi sono tre cause, sotto un'altro quattro: giacchè l'arte del medico è in qualche modo la sanità, quella dell'architetto la forma della casa, ed è un uomo che genera un uomo; infine al di fuori di questi principii vi è ancora il primo motore, il motore di tutti gli esseri (*Met.* XI (XII) 4).

Aristotile adunque in ultima analisi riattacca tutte le cause della produzione al primo motore, ma rispetto al modo con cui la causa accidentale vi si riferisce non spiega chiaramente. Perocchè l'unico modo sarebbe stato di riferirla ad una causa su-

prema, ma libera, cioè tale che le sue operazioni non fossero determinate da alcuna necessità. In tanto pur ammettendo la natura e la materia eterna, accorgendosi che rimanevano ancora talune cose che non si potevano spiegare colle cause naturali si eleva bensì sopra l'ambito della natura, ma non potendo attribuire gli eventi accidentali alla libertà della causa prima, poichè come vedremo nel suo sistema il primo motore pare che non eserciti efficienza positiva sopra la natura, non gli restava altro che riferirli alla causa prima motrice senza poterne rendere ragione sufficiente, limitandosi a dire che: come niun essere accidentale è anteriore ad un essere in sè; così vi ha posteriorità per le cause dell'essere accidentale. E se si volesse ammettere che il Cielo ha per causa il caso o il concorso fortuito, vi sarebbe ancora una causa anteriore cioè il νοῦς e la natura (*Met* X (XI) 8).

Ma se è legge universale che tutto che si produce, si produca da qualche cosa, e di qualche cosa la quale è della specie del producente stesso; è evidente, che non potendosi dare processo all'infinito, bisognerà giungere ad un qualche primo da cui incominci la produzione. Ed Aristotile proponendosi tale questione, scrive: tra gli esseri gli uni sono soltanto in atto, altri solamente in potenza ed altri in potenza ed in atto... In ciascun genere avvi l'essere in potenza e l'essere in atto. Chiamo movimento l'attualità del possibile in quanto possibile; ed ecco la prova della esattezza di questa definizione. È quando vi ha possibilità di costruire passando all'atto in questa stessa qualità, che diciamo esservi atto, in quanto vi hà costruzione, ed è ciò quello, che costituisce la costruzione. Lo stesso per l'insegnamento, la guarigione di una malattia, la marcia, la rotazione, il salto, la degenerazione, l'accrescimento. Donde segue che vi è movimento durante il tempo di questa specie di attualità, non prima nè dopo; e il movimento è l'attualità di ció, che è in potenza, quando l'attualità si manifesta, non già in quanto l'essere è esso stesso, ma in quanto mobile, ed ecco quello, che intendo per *in quanto mobile*. Il bronzo è statua in potenza; tuttavia l'at-

tualità del bronzo come bronzo non è il movimento che produce la statua, perchè la nozione del bronzo non implica la nozione di una potenza determinata: se tra queste nozioni vi fosse identità assoluta, essenziale, allora l'attualità del bronzo sarebbe un certo movimento; e che non vi sia identità è dimostrato dall'esame dei contrarii. La potenza di essere in sanità e quella di essere ammalato non sono la stessa cosa, altrimenti la sanità e la malattia sarebbero un medesimo. Tuttavia il soggetto dell'una e dell'altra è una sola e stessa cosa, sia poi essa gli umori, o il sangue. Perocchè non essendovi identità nel caso in questione, nè tra il colore e l'oggetto visibile segue che l'attualità del possibile in quanto possibile costituisce il movimento (*Met.*, X (XI) 9).

Ma ogni movimento implica un mutamento, il quale nelle sostanze sensibili ha luogo fra gli opposti contrarii o tra gli intermediarii: tra gli opposti contrarii havvi necessariamente un soggetto che subisce il cambiamento dal contrario al contrario, non potendo essere i contrarii stessi, che mutano. Inoltre, questo soggetto persiste dopo il mutamento, mentre i contrarii non persistono; epperciò oltre i contrarii è un terzo elemento, la materia. E poichè vi sono quattro sorta di mutamenti, mutamento di essenza, di qualità, di quantità, di luogo; il primo è la produzione e la distruzione propriamente detta; il secondo, l'accrescimento e la diminuzione; il terzo, l'alterazione; il quarto il movimento propriamente detto. Il mutamento dunque debbe farsi tra contrarii della stessa specie, ed è necessario che la materia per passare dall'uno all'altro, le abbia entrambi in potenza. Ma vi sono due specie di esseri; l'essere in potenza e l'essere in atto, e qualunque mutamento si fa dall'uno all'altro; così dal bianco in potenza al bianco in atto; così per l'accrescimento e la diminuzione. Dal che segue che non è sempre accidentalmente che una cosa proviene dal non essere; tutto proviene dall'essere, ma senza dubbio dall'essere in potenza, cioè dal non essere in atto.

Dunque ogni mutamento si produce passando da un contrario ad un altro contenuto in potenza nella materia, la quale è il

soggetto che persista prima e dopo il mutamento. Ma se tutto che muta ha una materia, non ogni materia è prodotto. Perocchè gli esseri eterni, che senza essere sottomessi alle leggi della produzione sono tuttavia suscettibili di movimento, ciò sono le sfere celesti, il sole, la luna, hanno bensì una materia, ma differente, questa non fu prodotta sebbene soggetta a mutamento di luogo, ossia movimento di traslazione.

È appena necessario avvertire che per materia prodotta Aristotile non può intendere una materia creata, ma solo la materia in quanto congiunta alla forma costituisce il σύνολον ossia il composto di materia e forma. Imperocchè propostasi la questione da qual essere proviene l'essere, e notato che il non essere può prendersi in tre sensi, cioè il falso, il nulla e ciò che è in potenza, risponde; se vi ha realmente l'essere in potenza, è da questo che provengono gli esseri, ma non già da qualsiasi essere in potenza, bensì tal essere in atto da tal essere in potenza per la legge universale sopra stabilita, in virtù della quale ogni sostanza proviene da una sostanza dello stesso nome. E perchè non resti alcun dubbio intorno a ciò, Aristotile ragiona così; tutto che muta è qualche cosa e il mutamento ha una causa ed un fine: la causa è il primo motore, il soggetto è la materia, il fine è la forma. Ora si andrebbe all'infinito se ciò, che diviene, fosse non il bronzo cilindrico, ma la forma cilindrica del bronzo; ma bisogna arrestarsi (*Met.* XI (XII) 2-7).

Dal detto appare manifesto che l'atto è per un essere qualunque lo stato opposto alla potenza; ma a ben comprendere ciò è necessario di mettere in disparte le nozioni abituali che noi abbiamo intorno all'effetto ed alla causa e al loro rapporto. L'atto di Aristotile non è semplicemente l'atto come noi l'intendiamo, nè la potenza è la causa nel senso moderno. L'atto per noi come per Aristotile è determinato, ecco ciò, che è comune; ma secondo noi l'atto è un semplice effetto, una modificazione, soggettiva, epperciò una mera astrazione quando lo consideriamo indipendentemente dalla causa che lo produce, come non ha realtà se non in quanto vi si riferisce. L'atto invece secondo

Aristotile, è assoluto e per sua natura si riattacca così poco alla potenza, da non essere puro e perfetto, se non per quanto si proscioglie dai legami che l'uniscono alla potenza, di guisa che esso solo possiede veramente l'energia, la forza, la vita, l'esistenza in grado eminente, l'essere nella sua pienezza.

Aristotile, quindi pone una cura speciale nel determinare la potenzialità e l'attualità di una data cosa: diciamo, scrive egli, che Ermes è in potenza nel legno; che la metà di una linea è in potenza nella linea intiera, perchè potrebbe esserne tratta. Si dà anche il nome di dotto in potenza a chi non studia, se ha la facoltà di studiare... L'atto dunque è l'essere che fabbrica relativamente a quello che ha la facoltà di fabbricare; l'essere che è svegliato relativamente a chi dorme; l'essere che vede rispetto a chi ha gli occhi chiusi, pur avendo la potenza di vedere; l'oggetto tratto dalla materia rispetto alla materia (la statua di Ermes rispetto al legno di cui è fatta); ciò che è fatto rispetto a ciò che non è fatto... L'atto tuttavia può anche intendersi in altro modo, cioè per analogìa, ossia per significare movimento rispetto alla potenza, e l'essenza rispetto a certa materia. Perocchè tutte le azioni che hanno un fine non sono esse stesse un fine, ma tendono ad un fine; sono movimenti ma non fine del movimento, e se possono considerarsi come atti, non sono atti compiuti, perchè non sono un fine ma tendono ad un fine. Ed Aristotile per rendere più chiaro il suo pensiero, aggiunge: si può vedere, percepire, pensare e aver veduto, percepito pensato. Di questi diversi modi chiamiamo gli uni movimenti, gli altri atti; giacchè ogni movimento è incompleto, così il dimagrare, il camminare, lo studiare, il costruire... Non si può fare un passo e nello stesso tempo averlo fatto, fabbricare ed aver fabbricato, divenire ed essere divenuto, imprimere un movimento ed averlo impresso o ricevuto. Il motore differisce dall'essere in moto; ma lo stesso essere invece può nello stesso tempo vedere ed aver veduto, pensare e aver pensato, e questi ultimi fatti sono quelli, che chiamo atti, gli altri movimenti (*Met. VIII* XI) 5).

Determinata la natura della potenza e dell'atto, Aristotile venendo a studiare i rapporti che intercedono tra loro, dopo aver trattato in generale della anteriorità e posteriorità (*Met. IV* (V) II), riprendendo la stessa questione, scrive; per potenza non intendo solo la potenza determinata, quella che si definisce il principio del mutamento posto in un altro essere in quanto altro, ma in generale qualsiasi principio di moto o riposo. La natura è in questo caso; tra essa e la potenza vi ha identità di genere, essendo quella un principio di movimento non già posto in altro essere, ma nel medesimo essere in quanto è esso stesso. Ora per tutte le potenze di tal genere, l'atto è anteriore alla potenza sotto il rapporto della nozione e sotto quello dell'essenza; sotto quello del tempo è qualche volta anteriore, qualche volta no. Che l'atto sia anteriore sotto il rapporto della nozione è evidente; la potenza prima non è potenza se non perchè può agire, ed è in questo senso che io chiamo costruttore, chi può costruire, fornito della virtù visiva, chi può vedere; visibile, quello che può essere veduto. Sotto il rapporto del tempo l'anteriorità debbe intendersi così: l'essere che agisce è anteriore genericamente; non però quanto al numero; la materia, il seme, la facoltà di vedere sono rispetto al tempo anteriori a questo uomo che è attualmente in atto, al frumento, al cavallo, alla visione, ma non lo sono in atto. Queste potenze provengono esse medesime da esseri, che rispetto al tempo sono in atto loro anteriori, giacchè è sempre necessario che l'atto provenga dalla potenza per l'azione di un essere che esiste già in atto. Inoltre ciò che è prodotto proviene da qualche cosa ed è prodotto di qualche cosa; e l'essere prodotto è della stessa specie del producente: quindi è impossibile di essere costruttore senza aver mai costruito, suonatore di flauto, senza aver mai suonato, perchè è suonando il flauto che si impara a suonarlo. Quindi l'argomento sofistico, che chi non conosce una scienza, pure farà ad e. le cose, che sono oggetto della medicina. Sì, senza dubbio; chi studia non possiede ancora la scienza; ma a quel modo che in tutte le produzioni esiste già qualche cosa di pro-

dotto, che in ogni movimento vi è già un movimento compiuto, così è necessario che chi studia, possegga di già qualche elemento della scienza, ed in questo senso l'atto precede la potenza e sotto il rapporto della produzione e del tempo.

Se non che l'atto è anche anteriore sotto il rapporto della sostanza, in primo luogo, perchè ciò che è posteriore quanto alla produzione, è anteriore quanto alla forma ed alla sostanza; così l'uomo fatto, è anteriore al fanciullo, anteriore al seme, perchè l'uno è già la forma, l'altro non l'ha ancora. In secondo luogo, perchè quanto viene prodotto ha un principio e un fine, giacchè la causa finale è un principio, e la produzione ha appunto per meta questo principio. L'atto è pure un fine e la potenza è in vista di questo. Così gli animali non vedono per avere la vista, ma hanno questa per vedere; così si possiede l'arte di fabbricare per fabbricare, la scienza speculativa per elevarsi alla speculazione... Così la materia propriamente detta è una potenza, perchè è suscettibile di ricevere la forma, e quando è in atto, la possiede; così ancora per le cose, il cui fine è un movimento. L'atto è la meta, è l'azione, è l'opera, ed è perciò che il vocabolo azione si applica all'opera, vuoi perchè l'azione è un incamminamento all'opera, vuoi perchè questa è l'atto. Dal che risulta che l'essenza e la forma sono atti, epperciò l'atto sotto il rapporto della sostanza è anteriore alla potenza. E per la stessa ragione è anteriore sotto il rapporto del tempo, di guisa che di atto in atto noi ascendiamo fin che giungiamo all'atto del motore primo ed eterno (*Met. VIII* (IX) 8).

E per rendere anche più evidente la dimostrazione della anteriorità dell'atto alla potenza, Aristotile riflette che gli esseri eterni, quanto alla sostanza sono anteriori a quelli che periscono, e niente di ciò che è in potenza è eterno. In fatto ogni potenza suppone ad un tempo i contrarii, ciò, che non ha la potenza di esistere, non esisterà necessariamente giammai; ma tutto che è in potenza può benissimo non passare all'atto; quindi quello, che ha la potenza di essere può non essere; ciò signi-

fica che, la stessa cosa ha allora la potenza di essere e non essere: ora può darsi che, ciò che ha la potenza di essere, non sia punto. Ma ciò, che può non essere, è caduco assolutamente, ovvero sotto il punto di veduta sotto cui può non essere, quanto al luogo, alla quantità, alla qualità; caduco assolutamente poi significa caduco quanto all'essenza. Laonde niente di ciò, che è caduco assolutamente, non può essere assolutamente in potenza, ma può essere solo in potenza sotto certi aspetti, cioè quanto alla qualità o quanto al luogo.

Invece tutto, che non è caduco, è in atto, e così pure dicasi dei principii necessarii, perchè sono principii primi, e se non fossero in atto non sarebbero affatto; così del movimento, se v'ha qualche movimento eterno. E se vi è qualche oggetto, che sia in moto eterno, non si move in potenza, eccetto che non si intenda per potenza il passare da un luogo all'altro. Ora niente vieta che tali oggetti sottoposti ad un moto eterno, siano eterni. Ed è perciò che il sole, gli astri, il cielo tutto sono sempre in atto, nè è da temere che si arrestino giammai, nè si stanchino nel loro cammino, perchè il loro moto non è come quello degli oggetti caduchi, l'azione cioè di una potenza che ammetta i contrarii. Ciò che rende faticosa la continuità del movimento negli oggetti caduchi, è che la loro sostanza è la materia, e questa è solamente in potenza e non in atto. Tuttavia certi esseri sottoposti al mutamento sono sotto tale rapporto un'immagine degli esseri non caduchi, e tali sono il fuoco e la terra, perchè avendo il loro movimento in sè stessi, da sè stessi sono sempre in atto. Laonde è da conchiudere che l'atto è anteriore alla potenza e ad ogni principio di cambiamento (*Met. ibid.* 9).

La dottrina di Aristotile intorno alla vera natura della potenza e dell'atto e dei loro rapporti essendo fondamentale e compenetrando tutte le parti della sua filosofia, crediamo di dover ancora insistere sulle conseguenze che egli ne deduce. E primieramente, poichè l'atto è sotto tutti gli aspetti superiore alla potenza, segue che l'attualità del bene è preferibile alla potenza del bene, epperciò più degna del nostro rispetto. In secondo

luogo, poichè tutti gli esseri di cui si dice che possono, possono i contrarii, segue che la potenza dei contrarii risiede simultaneamente nei medesimi, ma è impossibile che i contrarii stessi esistano simultaneamente, cioè che sia simultaneità di atti contrarii, per. es. sanità e malattia. Epperciò il bene in atto è uno dei contrarii, la potenza è pure l'uno o l'altro dei contrarii, o nè l'uno nè l'altro. In conseguenza l'attualità del bene è migliore della potenza del bene.

Quanto al male, il fine e l'attualità dello stesso sono necessariamente peggiori della mera sua potenzialità. Ed é perciò che il male non ha una esistenza indipendente dalle cose, essendo di sua natura inferiore alla stessa potenzialità. Dal che segue che negli esseri e nei principii eterni non è nè male, nè peccato, nè distruzione, essendo queste cose nel numero del male. Come pure chè è per la riduzione all'atto, che si scopre ciò, che vi è nella potenza, ed è riducendo all'atto le figure geometriche, che ne scopriamo le proprietà, giacchè l'attualità è la stessa concezione: ἀίτιον δ'ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια (VIII (IX) 9).

Aristotile dopo aver stabilito che vi sono esseri in potenza ed esseri in atto, che l'atto precede sempre la potenza, che vi sono sostanze caduche, perchè hanno in potenza i contrarii, sostanze eterne che pur essendo congiunte ad una materia sono sempre in atto, si propone la questione se vi siano sostanze separate da ogni materia. Egli la enuncia così: devonsi ammettere sostanze separate all'infuori delle sensibili, oppure queste sono i soli esseri? Evidentemente ciò significa domandare se esista qualche essenza diversa degli esseri sensibili, e vedere se esista qualche altra cosa separata e che non si trovi in alcun essere sensibile. Inoltre, se vi ha qualche altra essenza indipendentemente dalle sensibili, è da vedere fuori di quali sostanze sensibili bisogni ammettere che esista. Imperocchè, come potrebbe dirsi che tale essenza indipendente esiste piuttosto fuori dell'uomo, o del cavallo o di altro animale, o in generale degli oggetti inanimati? Oltre che pare contro ragione immaginare sostanze eterne simili alle sensibili caduche.

Procedendo all'esame di tali questioni Aristolile argomenta così: se il principio che cerchiamo non è separato dal corpo; quale potrebbe ammettersi a preferenza della materia? Ma questa non è in atto, bensì solamente in potenza; e perciò la forma e l'essenza parrebbero già avere più diritto al titolo di principio in quanto in atto, che non la materia. Se non che la forma materiale (quella che è atto della materia) è caduca, epperciò non vi sarebbe assolutamente alcuna sostanza separata in sè ed eterna; il che è assurdo, essendo manifesto esservene alcuna, e quasi tutti gli ingegni più elevati si occuparono di tale ricerca, convinti dell'esistenza di un principio, di una sostanza di simile fatta. E di vero come mai esisterebbe l'ordine, se non esistesse alcunchè di eterno, separato, immutabile? (X (XI) 2). Evidentemente la soluzione che qui Aristotile propone, cedendo alle esigenze della *Filosofia prima* è in piena opposizione con quella data come abbiamo veduto, nel *de Anima*.

Aristotile in più luoghi accenna al primo motore, il quale è sostanza sempiterna e separata da ogni sostanza sensibile, come pure è tale il νοῦς ποιητικὸς. Ma la dimostrazione piena e completa egli la espone nel XI (XII) della Metafisica, ed è questa dimostrazione che dobbiamo esaminare per farci un giusto concetto dell'ufficio che attribuisce al νοῦς e del valore del medesimo rispetto a tutta la filosofia Aristotelica, giacchè tutti i i particolari, che abbiamo fin qui premessi erano una preparazione necessaria a tale intento.

Vi sono tre sostanze, scrive egli, una eterna; una sensibile caduca, e intorno a questa non può cadere contestazione, tali sono le piante, gli animali; una sensibile bensì ma eterna, e rispetto a questa bisogna esaminare se ha un solo elemento o ne ha più. La prima è immobile, e secondo alcuni filosofi ha una esistenza indipendente. Le due sostanze sensibili sono oggetto della *Fisica*, come quelle che sono suscettibili di movimento; ma la sostanza immobile è l'oggetto di una scienza speciale non avendo essa alcun principio comune colle due prime (XI (XII) 1). Questa scienza è la *Teologia*.

Ma esiste essa una tale sostanza? Questo è appunto quello, che Aristotile intende di dimostrare. Le essenze, dice egli, sono i primi degli esseri; e se tutte sono caduche, tutti gli esseri sono necessariamente caduchi. Ora è impossibile che il movimento abbia incominciato o che finisca, esso è dunque eterno; così pure il tempo, giacchè, se non esistesse il tempo, non vi sarebbe nè un prima nè un poi: aggiungi che il movimento come il tempo hanno continuità. Nè avvi movimento continuo se non nello spazio, e nemmeno ogni movimento nello spazio è continuo, ma solamente il circolare. Ora se vi ha una causa motrice o efficiente, ma che essa non passi all'atto, non vi ha movimênto, perchè ciò che ha la potenza potrebbe non agire. Nè anche passando all'atto, se la sua essenza fosse la potenza, il movimento sarebbe eterno, perchè ciò, che è in potenza potrebbe non attuarsi. È dunque necessario che vi sia un principio tale che la sua essenza sia l'atto stesso. D'altra parte tali sostanze debbono essere immateriali, perchè necessariamente eterne, essendovi certamente altre cose eterne; dal che segue che la loro essenza è l'atto stesso.

L'argomentazione di Aristotile può formularsi così: il movimento esiste, ed è eterno (proposizione assunta rispetto all'esistenza del movimento, dalla osservazione, ma questa non vale rispetto all'eternità del medesimo); ma ogni movimento suppone una causa motrice, e se il movimento è eterno, una causa motrice eterna; ma la causa motrice di un movimento eterno non può essere solamente in potenza, dunque deve essere per essenza in atto.

Aristotile volendo meglio far risaltare la differenza tra l'essere in atto per essenza, e l'essere in atto pel passaggio dalla potenza all'atto, aggiunge: ogni essere in atto ha, sembra, la potenza, mentre ciò che ha la potenza non passa sempre all'atto; quindi l'anteriorità apparterebbe alla potenza. Ma se la cosa fosse così, niente di quanto esiste, esisterebbe effettivamente, perchè ciò, che ha la potenza di essere, può non ancora essere. Ed allora sia che si segua l'opinione dei Teologi, che

fanno tutto scaturire dalla notte, o quella dei Fisici il cui principio è: tutte le cose esistevano insieme, l'impossibilità è la stessa. Imperocchè come mai avrebbero movimento se non vi fosse una causa in atto? Non è già la materia che da sè si metterà in moto, ciò, che la muove è l'arte dell'operaio; nè sono i mestrui, che fecondano sè stessi; ma il seme, i germi che li fecondano. Ed è perciò che taluni filosofi ammettono un'azione eterna, così Leucippo e Platone, poichè secondo loro il movimento è eterno. Se non che essi poi non spiegano nè il perchè, nè la natura, nè il come, nè la causa del medesimo. Intanto niente si muove per caso, ed è sempre necessario che il moto abbia un principio, cioè che tal cosa si muova o per la sua stessa natura, o per l'azione di una forza, o per quella del νοῦς o per qualche altro principio determinato. Ora qual è il movimento primitivo? Questione di alta importanza che essi non risolvono. Platone poi non può nemmeno addurre come principio del moto, quel principio di cui parla qualche volta, quell'essere, che si muove da sè stesso, perchè l'anima per sua propria confessione è posteriore al movimento e contemporanea al cielo.

Già altri rilevarono che Aristotile qui muove a Platone due rimproveri che non hanno fondamento; in primo luogo per Platone, la materia per sè è fornita di un moto irrazionale, ed è questo moto che oppone resistenza ad essere plasmata secondo le idee o gli esemplari, cui ha presente il Demiurgo. In secondo luogo Platone definiendo l'anima per un'entità che muove sè stessa non pretese mai di porla come il principio motore eterno di tutte le cose, ma solamente del piccolo mondo, che esso governa. Ma senza insistere sopra ciò, la conclusione che Aristotile deduce è che il riguardare la potenza come anteriore all'atto è opinione vera sotto un certo aspetto, ma falsa in tesi generale, come fu dimostrato antecedentemente.

Anassagora riconosce l'anteriorità dell'atto, giacchè il νοῦς è un principio attivo, e con lui Empedocle, il quale ammette come principii l'amore e l'odio, ed i filosofi, che pongono il moto eterno, come, ad esempio, Leucippo. Non bisogna dunque dire

che, durante un tempo esistettero il sole, il caos, e la notte, il mondo essendo stato in ogni tempo quello che è (sia che vi siano ritorni periodici, sia che abbia ragione un'altra dottrina), se l'atto è anteriore alla potenza. Ora se la successione periodica delle cose è sempre la stessa, debbe esservi un'ente la cui azione resti eternamente la stessa.

Nè basta ciò, perchè vi possa essere produzione, è necessario che vi sia un altro principio eternamente operante, ora in un senso ora in un altro. È dunque bisogno che questo nuovo principio operi sotto un aspetto in sè e per sè e sotto un altro in rapporto ad altre cose, e queste sono o qualche altro principio o il primo principio. Ma è necessariamente in virtù del primo principio che agisce sempre quello di cui parliamo, giacchè il primo è la causa del secondo, e così pure di quell'altro principio in rapporto del quale il secondo potrebbe agire. Quindi il primo è anche il migliore, essendo esso la causa dell'eterna uniformità, mentre l'altro è la causa della diversità, ed i due riuniti sono evidentemente la causa della diversità eterna, ed è così che hanno luogo i movimenti. In fatto vi ha qualche cosa, che si muove con moto continuo, il quale moto è il circolare; ciò dimostra non solamente il ragionamento ma il fatto stesso: di qui segue che il primo cielo debbe essere eterno; avvi dunque pure qualche cosa, che move eternamente; e poichè non vi sono che tre sorta di esseri, ciò che è mosso, ciò che move ed il termine medio tra il movente ed il mosso, vi è un essere che move senza essere mosso, essere eterno, essenza pura, e atto puro (*Met. XI* (XII) 7).

Con questa elaborata argomentazione Aristotile risolve la questione propostasi, cioè che esiste una sostanza eterna, movente *ab eterno* senza essere mossa, pura essenza, puro atto. Ma in qual modo questa essenza eternamente immobile muove eternamente le cose tutte? Per risolvere tale questione Aristotile stabilisce questo principio: il desiderabile e l'intelligibile, τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν, muove non mosso (*ibid. ibid.*). Assunto tale principio, distingue il bello che apparisce τὸ φαινόμενον καλὸν, ossia ciò che

si appetisce col senso, ἐπιθυμητὸν, dal vero bello, che si appetisce e si desidera prima di tutto dalla volontà, βουλητόν δε πρῶτον. Ma il primo motore è assolutamente bello ed in esso tende anzitutto la volontà. Dal che segue che il primo appetibile e il primo intelligibile sono la stessa cosa, τούτων τὰ πρῶτα, τὰ αὐτά, sono l'assoluto bello, τὸ ὄν καλὸν (*ibid. ibid.*). Ciò premesso Aristotile dimostra come questo primo intelligibile formi il νοῦς, e questo con lui si unisca, e con esso diventi in certo modo una cosa sola. L'intelligibile primo è il primo desiderabile, perchè è assolutamente bello; ora si desidera (il vero bello perchè ci appare, piuttostochè ci appaia perchè si desideri, ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα, poichè il principio è l'in tellezione, ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Ma il νοῦς è mosso dall'intelligibile. L'intelligibile fa un altro ordine per sè, e in questo prima è la sostanza, e tra le sostanze la prima è quella, che è semplicemente ed in atto. Egli aggiunge che *quella, che è semplicemente*, ἡ ἁπλῆ non significa punto che sia unica, perchè altro è τὸ εὖ e altro τὸ απλοῦν, ed egli riconosce appunto molte essenze intelligibili ed eterne come vedremo appresso.

L'intelligibile fa dunque una serie di cose per sè, e la prima delle cose intelligibili è la sostanza, attesochè le altre cose si riattaccano a questa, e tra le sostanze la prima di necessità è quella che è semplice e tutta in atto. Di vero ciò che ha ancora della potenza non è ancora semplicemente, ma soltanto sotto un rispetto particolare. Adunque l'intelligibile move il νοῦς e da questa mozione proviene l'intellezione. L'intelligibile τὸ νοητὸν precede tutte le altre cose ma tale precedenza è solamente di concetto, poi il νοῦς, infine l'intellezione ἡ νόησις, questa perciò è l'ultima, e come dice Aristotile il principio. Perocchè se l'intellezione è l'atto è pure la sostanza prima, cioè il primo intelligibile. Quindi l'intellezione per sè, è il primo intelligibile per sè, quindi la prima ed eterna sostanza, cioè l'intellezione di un intelligibile che è la stessa intellezione, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεος νόησις (*Met.* XI (XII) 9).

Nella sostanza prima e tutta in atto conviene dunque che si

trovino queste tre cose unite e coesistenti di modo che essa sia insieme intelligibile, mente, intellezione, ossia che la mente e l'intelligibile costituiscano l'intellezione stessa. Per rendere più chiaro il suo pensiero Aristotile aggiunge: l'intellezione per sè è dell'ottimo per sè, e quella che massimamente è, è di ciò che massimamente è; la mente poi intende sè stessa coll'assumere l'intelligibile. Poichè l'intelligibile si genera col toccare ed intendere (della mente), *νοητὸς γὰρ γίγνεται θυγγάνων καὶ νοῶν*, di guisa che sia un medesimo la mente e l'intelligibile, *ὥστε ταυτὸν νοῦς καὶ νοητόν*. Ma ciò che è suscettibile dell'intelligibile e dell'essenza è la mente, e opera avendo, cioè per essa operare ed avere l'intelligibile è ad un tempo stesso. Così l'intellezione piuttosto che l'intelligibile è ciò che la mente sembra avere di più divino, e la contemplazione è il dilettosissimo, *ὥς ἐκεῖνο μᾶλλον τούτο ὅ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καί ἄριστον*, (*ibid.* 7).

Laonde il puro atto viene da Aristotile riposto nella intellezione, la quale è ad un tempo mente in atto ed intelligibile in atto; e queste due cose si distinguono dalla intellezione, solamente dove la mente e l'intelligibile possono trovarsi in potenza, come avviene nell'uomo; mentre l'intellezione e la contemplazione, che sono sempre atto, non possono mai essere in potenza, perchè sarebbe ciò contrario alla loro natura. L'uomo che ha sempre della potenza non sempre contempla, ma l'essere che è puro atto sempre attualmente intende e contempla, epperò vive *ab eterno*.

Volendo poi spiegare in che consista un tal vivere, Aristotile soggiunge; il tenore del vivere di lui è quale è l'ottimo per noi ma per poco tempo; poichè quello è così sempre; il che a noi è impossibile, anche il diletto essendo atto di quel vivere. E perciò la veglia, la sensazione, l'intellezione è cosa dilettosissima; le speranze poi e le memorie per cagione loro. Se adunque Iddio è sempre in quella buona attitudine in cui noi siamo talvolta, è ammirabile cosa; e se in una migliore, più ammirabile ancora, ed è in fatto. E per vero, egli è vita sus-

sistente, *καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει*, perchè la vita è atto della mente; e l'atto della mente, cioè dell'intellezione, *ἐνέργεια δὴ ἡ καθ'αὑτὴν*, è virtù ottima ed eterna di Dio. Diciamo dunque Iddio essere vivente, eterno, ottimo; quindi vita ed evo continuo ed eterno sussiste in Dio, poichè questo è Dio (*Met*, XI (XII) 7).

Tuttavia intorno a questa mente che sembra essere divinissima, perchè sia veramente tale, Aristotile enumera alcune difficoltà e le risolve. Primieramente se essa intendesse nulla e se ne stesse come dormiente, qual dignità sarebbe la sua? Se poi intende e l'altro principale di essa (l'oggetto) non essendo quello, che costituisce la sua essenza (cioè intellezione, ma potenzialità), non sarà la sostanza ottima, atteso che per mezzo dell'intendere esso oggetto acquistò il pregio di essere inteso. Inoltre, o la mente o l'intellezione sia l'essenza di lui (dell'ottima sostanza), che cosa intende? O intende sè stessa o qualche cosa d'altro; e se qualche cosa d'altro o sempre lo stesso o diverso? Fa egli qualche differenza o nessuna tra conoscere il bello o qualunque cosa a caso? Oppure d'alcune cose non è egli sconcio anche il pensiero? È dunque manifesto che l'ottima essenza pensa ciò che è divinissimo e onorabilissimo, e non si muta. Che ogni mutazione sarebbe in peggio e sarebbe già un movimento. Ora anzitutto se non fosse intellezione ma potenza, è conseguente che gli riuscirebbe faticosa la continuità del pensare. Aggiungasi, come è per sè chiaro, che vi sarebbe qualche cosa di più prezioso della mente, il pensato. Poichè ancora inesisterebbe nell'intendente, l'intendere, l'intellezione ed il pensiero (un oggetto qualunque pessimo), così che sia da fuggirsi (cioè ne verrebbe questo assurdo che il *νοῦς* potrebbe anche avere un oggetto pessimo insieme coll'atto d'intendere e coll'intellezione). Ora perchè alcune cose è meglio non vedere che vedere, così l'intellezione non sarebbe l'ottimo; dunque intende sè stessa, se per essa è il migliore; e l'intellezione è l'intellezione dell'intellezione.

Che se poi si ponga che l'atto sia l'intendere, altro l'essere inteso, secondo quale dei due inesisterà (nell'ottima sostanza)

il ben essere, quando l'essere dell'intellezione e l'essere dell'inteso non sia lo stesso? Così dunque si sta la stessa intellezione di sè stessa per tutta l'eternità, οὕτως δὴ ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα. (XI (XII) 9).

Vedendo che l'inteso doveva immedesimarsi coll'intendente e colla intellezione, Aristotile opinò che se la sostanza suprema ed ottima conoscesse cose abbiette e vili s'immedesimerebbe pure con queste, e per evitare questo sconcio, stabilì che l'oggetto della sostanza ottima non poteva essere che l'ottimo e niente altro che questo. Ora tra tutti gli ottimi ritenne con ragione ottimo in supremo grado il νοῦς, nè solo in potenza ma tutto e pienamente in atto, epperciò essenzialmente intellezione. Tuttavia non riflettè che, se la sola intellezione purissima debbe essere l'oggetto ottimo di sè stessa, da quella venivano necessariamente escluse le cose inferiori, perchè per lui di alcune cose è indegno il pensiero, e alcune è meglio non vedere che vedere, quella sostanza ultima sarebbe del tutto separata dalle cose mondiali: mentre altrove aveva appunto rimproverato Empedocle di aver posto un Dio ignorantissimo, ἀφρονέστατον θεόν, perchè dallo *Sfero* era esclusa la discordia, elemento noto a tutti (*Met.* II (III) 4). Bisogna dunque cercare ulteriormente in qual modo l'ottima sostanza sia in rapporto col mondo.

E primieramente nei passi riferiti Aristotile parla della intellezione in sè stessa considerandola come una cosa unica come una prima sostanza realmente individua, a cui l'uomo partecipa comunque per brevi istanti, perchè non può lungamente durare nella contemplazione, laddove l'intellezione non perdendo mai la sua natura d'intellezione rimane eternamente ed infaticabilmente contemplante sè stessa, la quale è l'ottima di tutte le cose. Pare quindi che quanto dice dell'intellezione divina, dica di ogni intellezione come avente la stessa natura, o piuttosto la stessa soltanto nell'uomo congiunta ad una natura inferiore di sè, cioè all'anima ed al corpo umano. Ora secondo Rosmini (*Aristotile esposto ed esaminato*) in questo fatto si scorge il primo anello per cui Aristotile congiunge il νοῦς colle cose mondiali.

In secondo luogo Iddio essendo intellezione pura di sè immobile, immutabile è insieme il bene, la vita, e l'uomo, sebbene per pochi istanti, può partecipare a questa intellezione epperò a questo bene, a questa vita. Inoltre l' inteso è la forma, e le cose del mondo partecipano della forma e della materia. Questa forma tuttavia non è intellezione se non in potenza fino a che è involuta nella materia; ma quando le cose materiali agiscono pei sensi nell'anima umana allora il νοῦς ποιητικὸς separa quella forma dalla materia e quella forma nel νοῦς παθητικός diventa intellezione, e l'intellezione e l'inteso si identificano. In appoggio di ciò egli osserva che la forma la quale è nelle cose è la scienza stessa; perchè nelle scienze fattive, ἐπὶ μεν τῶν ποιητικῶν, la cosa è l'essenza priva di materia, la quiddità; nelle speculative la cosa è la ragione e l'intellezione. Non essendo dunque diverso l'inteso e il νοῦς per tutte queste cose che non hanno materia, saranno uno stesso che, e l'intellezione dell'inteso una (XI (XII) 9). Aristotile insistendo sopra questo argomento propone ancora un altro dubbio: se l'inteso sia composto, nel qual caso l'intendere si muterebbe per poter percorrere le varie parti del tutto; ovvero se tutto ciò che non ha materia sia intelligibile, come la mente umana, ὁ ἀνθρώπινος νοῦς. E lo risolve dicendo esservi certi momenti in cui il νοῦς dell'uomo come ogni νοῦς che abbia del composto, contempla il bene supremo l'essere perfetto diverso da sè non successivamente ma in modo continuo ed indivisibile.

L'espressione ἀνθρώπινος νοῦς, che qui soltanto viene adoperata da Aristotile pare che si debba intendere per la cosa stessa che nel *de Anima* chiama ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς cioè, per cui l'anima intende e giudica; ora questa componendo e dividendo fa una operazione passeggiera, e in essa non istà il perpetuo ben essere ἀεὶ τὸ εὖ, perchè, come abbiamo veduto, il moto non è atto compiuto, mentre il ben essere si trova soltanto quando giunto alla fine riposa nella contemplazione dell'ottimo, e questo non è essa stessa anima ma altro ὄν ἄλλο τι, perchè l'intellezione per sè è essa stessa l'ottimo, quindi intellezione di sè stessa non

composta, non mutabile è tale che non può cessare mai, il che non si avvera che in Dio.

Aristotile doveva necessariamente giungere a tale conclusione dati i rapporti che passano fra l'atto e la potenza, l'atto in genere è sempre perfezione rispetto alla potenza, quindi l'atto puro esprime la somma perfezione come la potenzialità l'imperfezione massima. In fatto se consideriamo gli esseri distribuiti in modo che l'infimo grado sia occupato dalla mera potenzialità, il massimo dell'atto puro, è chiaro che gli enti intermedi avranno più pregio, secondo che hanno più attualità e meno potenzialità, e minore secondo che hanno più potenzialità e meno attualità. Ma l'atto puro è costituito dalla intellezione, che non ha altro oggetto che sè stessa; perocchè le cose intelligibili hanno più atto delle sensibili, e nell'ordine delle intelligibili quello, che ha più di attualità, è l'intellezione, e tra le intellezioni quella, che non abbisogna di altro che di sè stessa, per essere intellezione. Questa perciò che è di tutte le cose la più nobile e perfetta, è il bene per essenza, l'ottimo, l'onorevolissimo, il divinissimo, Dio, e questo è veramente sussistente, perchè secondo il principio di Aristotile le sostanze singolari sono anteriori alle universali, e queste non possono stare senza quelle (XI (XII) 2).

Ma il sommo bene non è solamente in rapporto col νοῦς dell'uomo, attesochè secondo Aristotile tutte le cose mondiali hanno un intrinseco appetito, per cui tendono al bene, ossia all'ultimo atto, di guisa che in loro niente più resti di potenziale. Ora se tutti gli enti potessero giungere a quel puro atto si assimilerebbero alla natura divina, la quale consiste appunto nel purissimo atto. Se la cosa è così, sorge naturale la domanda perchè tutti gli enti mondiali malgrado il loro istintivo e costante conato per giungere al puro atto, l'osservazione e l'esperienza ci dimostrano che alcuni non ci pervengono affatto, altri si avvicinano soltanto più o meno? Aristotile prevenendo l'obbiezione, stabilisce che le cose differiscono anzitutto di materia, perchè altrimente come esse sarebbero infinite e non una, essendo una la

mente? E se una la materia, le cose sarebbero state fatte in atto, in cui la materia era in potenza (XI (XII) 2). Inoltre egli stabilisce pure che non ogni materia è in potenza a qualunque forma, ma certa materia a certa forma (*Met.* I, 6, *de Anima passim*); quindi debbono essere materie diverse. Ma essendovi materie diverse, ne segue che vi sono diverse potenzialità; e ciò è tanto vero che, se l'universo constasse di una sola materia, tutti gli enti conseguirebbero la stessa forma, il che è contrario alla esperienza. Le materie, epperciò le potenzialità, essendo diverse, si comprende che nel loro sforzo verso l'ultimo atto, cioè il sommo bene, non giungono che a certi atti ossia a quelle forme rispetto a cui sono in potenza e non ad altre, sicchè ciascuna materia non può pervenire nel suo naturale svolgimento che a quelle forme a cui è in potenza, e tale forma per essa è l'ultima. Se non che non sempre vi arriva, epperciò ciascuna trovasi in una serie di stati successivi di maggior o minor perfezione secondo che è più o meno lontana della sua ultima forma. Da ciò comprendiamo che secondo Aristotile una data materia priva di ogni forma è una pura astrazione, e che possedendo già una certa forma è insieme fornita di una forza istintiva verso la sua ultima forma, verso il bene, il quale è la causa finale, e simultaneamente della privazione, ossia della mancanza di quella forma ultima o perfezione a cui tende per costante istinto naturale.

Questo spiega perchè nella generazione di un ente evvi un cambiamento da ciò, che ha la privazione in quello, che non ha la privazione, e il cambiamento si fa per la forza istintiva, per l'appetito innato esistente nella materia avente già una data forma. Quindi alla difficoltà — niente può generarsi dall'ente, perchè questo già essendo, non si genera, nè dal non ente, perchè il non ente nulla può fare, — Aristotile risponde che l'ente si genera dalla materia la quale, in quanto ha in sè la forza istintiva può dirsi *ente* e in quanto ha la privazione, può pure dirsi *non ente*. Laonde la proposizione si genera dall'ente, come la sua opposta si genera dal non ente: sono vere

entrambe, ma solo sotto un certo rispetto, cioè in quanto per ente e non ente s'intende l'istinto generativo che è in parte (in potenza) l'ente, che genera e non è ancora generato, e in parte non è (in atto), così che quanto è generato in parte è già, in parte non è ancora (*Fisica*, 1°, 8, 9 — *Met.* XI (XII) 7).

In conseguenza la forza di muoversi è insita nella natura delle singole cose, ma il termine del movimento, che esse eseguiscono cioè il bene, il bello, l'ultimo, quale che sia, cui esse possono raggiungere, è fuori di loro: poichè essendovi un certo che divino e buono che è appetibile, noi diciamo esservi qualche cosa contraria a lui (la privazione) e qualche cosa che in lui tende e lui appetisce secondo la propria natura (*Fisica* I, 9). Il che è appunto la tendenza insita nella materia avente una forma imperfetta per raggiungerne una più perfetta; e tra queste materie una vi ha che giunge effettivamente ad attingere, sebbene per brevi istanti, la specie altissima e divinissima, l'intellezione pura, cioè l'ἀνθρώπινος νοῦς.

Ma se le cose tutte per sè tendono verso l'appetibile e l'intelligibile, questi muovono dunque senza essere mossi; e poichè il primo appetibile ed il primo intelligibile s'immedesimano, e questo è Dio, Dio move tutte le cose senza essere mosso. Ora, aggiunge Aristotile, questo è uno, perchè tutte le cose che sono molte di numero hanno materia e potenzialità, mentre la prima essenza non ha nè materia nè potenzialità, essendo atto che ha in sè stesso il suo compimento; in conseguenza il primo motore immobile è uno di ragione e di numero (XI)XII) 8). A confermare la prova di questa unità Aristotile si appoggia anche all'unico movimento del primo Cielo.

Il principio, dice egli, ed il primo degli enti, sia per sè sia per accidente, è immobile motore del primo ed eterno ed unico movimento. Perocchè il mosso è di necessità mosso da alcun che, e il primo movente è per sè immoto, e l'eterno movimento è mosso da una eterna cosa, e l'unica da un'unica (VII (VIII 1). Dunque il Cielo che è il primo mobile, gira con moto uniforme, e produce il movimento diurno, che si comunica a tutte le sfere,

a tutti gli astri. Ma poichè questi hanno inoltre movimenti proprii, per spiegarli, Aristotile introduce altre essenze motrici, scrivendo: ma giacchè vediamo che oltre la semplice traslazione del tutto (cioè del primo cielo, che tutto comprende), a cui diciamo dar moto la prima sostanza, sono altre traslazioni eterne dei pianeti (che il moto circolare sia eterno ed incapace di riposo fu provato nei Fisici), è dunque necessario che ciascuna di queste traslazioni sia mossa da una per sè immobile ed eterna essenza; è dunque necessario che ci siano altrettante essenze per natura eterne ed in sè immobili (XI (XII) 8).

A giustificare questa pluralità di essenze eterne ed immobili, Aristotile aggiunge: È stato tramandato dai maggiori e dai più antichi è lasciato ai posteri sotto la figura di mito, che questi (gli astri) siano Iddii, e che il divino contenga tutta la natura; l'altre cose sono state inframesse favolosamente a persuasione della moltitudine e per l'opportunità delle leggi e per l'utile. Poichè dicono gli Dei aver forme umane ed essere simili ad alcuni altri animali coerenti e simili a queste; delle quali se alcuno separi ed accetti solamente la prima, cioè che le prime essenze sono Iddii, troverà essere detto divinamente, e come è verosimile, ogni arte e la filosofia essere stato più volte inventata quant'è possibile, e corretta di nuovo, e queste loro opinioni essersi, quasi cotali reliquie, salvate fino al presente, e queste opinioni provenienti dai primi intanto sono a noi manifeste (*ibid., ibid.*).

Aristotile sebbene avesse già stabilito che il motore immobile è uno di essenza e di numero, riferendosi di nuovo a questo punto si dimanda: ma tale essenza è dessa unica o ve ne sono più; e se sono più, quante sono esse? Ecco una questione che bisogna risolvere, e ad un tempo richiamare le opinioni degli altri filosofi intorno a questo punto. Sebbene niuno di essi abbia spiegato in modo soddisfacente quale sia quel numero. In prova di che osserva che quelli, che ammettono l'esistenza delle idee e che queste sono numeri parlano dei numeri, talvolta come se ve ne fosse una infinità, talvolta come se non ve ne fos-

sero che dieci; ma per qual ragione ne riconoscono solamente dieci è appunto ciò di cui non dànno dimostrazione positiva. Noi, aggiunge egli, tratteremo la questione movendo da ciò che abbiamo stabilito e determinato antecedentemente.

E poichè oltre il movimento semplice dell'universo, movimento impresso dall'essenza prima ed immobile, come fu dimostrato, esistono altri movimenti eterni, quelli degli astri, è necessario che l'essere, il quale imprime ciascuno di questi movimenti, sia una essenza immobile ed eterna. In fatto la natura degli astri è una essenza eterna; ciò, che move è eterno ed anteriore a quello, che è mosso, e quello che è anteriore ad una essenza è necessariamente una essenza. È dunque evidente che quanti sono gli astri altrettante debbono esser le essenze eterne di loro natura, immobili in sè ed inestese; questa conseguenza deriva da ciò che abbiamo detto precedentemente. Adunque i pianeti sono certamente essenze e l'una è la prima, l'altra la seconda; nello stesso ordine di quello che regna fra il movimento degli astri. Ma quale sia il numero di questi movimenti, è ciò che noi dobbiamo dimandare a quella delle scienze matematiche che più si approssima alla filosofia, perchè l'oggetto della scienza astronomica è una essenza sensibile ma eterna. Aristotile osserva: che il numero dei movimenti sia superiore a quello degli esseri in movimento è cosa evidente anche per quelli, i quali hanno appena sfiorato tali materie, giacchè ciascun pianeta ha più di un movimento. Ma quale sia il numero dei movimenti, è ciò che egli si propone di determinare riferendo le opinioni dei matematici ed interrogando i sistemi, e se tra questi e l'opinione che egli mette innanzi, lascia altri libero di scegliere, questi devono tener conto delle ragioni che meglio potranno reggere all'esame. Questa è senza dubbio una delle rare volte in cui Aristotile non pretende d'imporre la sua opinione, la quale, dopo l'esame di quelle di Eudosso e Callippo, enuncia così: Ora poichè le sfere in cui si movono gli astri sono otto da una parte e venticinque dall'altra, inoltre poichè le sole sfere che non esigono altre mosse in senso inverso sono quelle in cui si

move il pianeta che si trova collocato al disotto di tutte le altre; vi saranno pei due primi astri sei sfere giranti in senso inverso, e sedici pei quattro seguenti, e il numero totale delle sfere a movimento diretto e delle sfere a movimento inverso sarà di cinquantacinque. Ma se non si aggiunge al sole ed alla luna i movimenti che sono loro proprii, non vi sarà in tutto che quarantasette sfere; ed ammesso che tale sia il numero delle sfere, vi sarà un numero eguale di essenze e di principii immobili e sensibili. Ecco ciò che è ragionevole di pensare; ma che bisogni ciò ammettere necessariamente è cosa che io lascio ad altri più abili di dimostrare (*Met.* XI (XII) 8.

Se non che a ciascuna di queste essenze immobili e motrici applicando il ragionamento con cui Aristotile dimostra che il primo motore è una intellezione che intende sè stessa, perchè se avesse un oggetto diverso ne dipenderebbe nel suo atto, quindi avrebbe della potenza, si dovrebbe conchiudere che se anche quelle essenze sono in una eterna e continua attuazione, non differiscono dal primo motore nè rispetto alla eternità nè riguardo alla condizione di essere motori immobili, con che verrebbe distrutto il fondamento della Teologia Aristotelica, secondo la quale uno solo debbe essere l'eterno motore immobile, l'atto purissimo, l'intellezione della intellezione.

Questa difficoltà fu rilevata da molti, ed il modo con cui venne risolta è ben lungi dall'essere uniforme. Per esempio il Buhle e con lui qualche altro, la risolve dichiarando che il libro XI (XII) della Metafisica come pervenne a noi è apocrìfo. Altri non volendo appigliarsi a tale partito troppo sbrigativo opinano che questo libro non abbia ricevuto l'ultima correzione: la difficulté peut se resoudre en considérant le XII livre comme inachevé. Tout le passage où il est question de la pluralité des moteurs immobiles, selon nous, n'est qu'une hipothèse, qu'Aristote propose un instant, et qu'il entourent des doubles arguments dont elle parait s'appuyer, afin d'y substituer immédiatement la vraie doctrine de l'unité (Ravaisson, *Essais sur la Métaphysique d'Aristote,* pag. 103-4).

Il Michelet (*Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*) nel suo dottissimo lavoro non rilevando tale difficoltà non se ne occupa, come era naturale, sebbene a noi sembri che non gli dovesse passare inavvertita. Il Titze invece per difendere Aristotele dalla taccia di Politeista, scrive: *quæ ex capite octavo ab Aristotele proferuntur, desumpta sunt ex Eudoxi et Calippi astrologicum expositionibus de motu coelestium globorum, ubi et de latione planetarum, extimo coelo contraria et pluriformi agitur, ad quam explicandam præter sphæras circum, seu orbem cujusque planetas dirigentes, alias etiam σφαίρας τὰς ἀνελεκτούσας, idest, ut ait Vellejus, explicantes arcessere illis astrologis visum erat. Sed hæc non adversantur Aristotelis doctrinæ de Deo. Utrumque enim astrologi siderum motus explicent, innitentes principiis scientiæ astronomicæ, aliud tamen est negotium summæ philosophiæ, quæ rerum originem motusque omnes principem causam quærit. Hinc Aristoteles in disceptenda quæstione* (se l'essenza immobile motrice sia una o più, e le più quante queste siano) *aliorum quidem opiniones, et in his astronomicorum illorum scita recenset, e quibus, ut ait, non inconsequenter aliquis plures ejusmodi substantias assumpserit; ipse tamen huic sententiæ minime adstipulatur, immo tamquam dubitationem illatam refellit, inquæ sua sententia de uno Deo, quam pluries repetit, persistit* (*de Arist. operum serie et distinctione*. Lipsia, 1826, pag. 85).

A dimostrare la debolezza dell'argomentazione del Titze basta confrontarlo coi testi già riferiti di Aristotile, il quale per risolvere la questione della pluralità dei motori immobili ed eterni non si appoggia già alle opinioni ed ipotesi altrui ma argomenta fondandosi sui principii da lui stesso stabiliti ed in forza dei quali conchiude che, oltre la traslazione del tutto (del primo Cielo che tutto comprende) a cui dà moto la prima sostanza immobile, essendovi pure altre traslazioni eterne come quelle dei pianeti, è necessario che ciascuna di queste traslazioni sia mossa da una per sè immobile ed eterna essenza, epperciò è necessario

che ci siano altrettante essenze eterne e per sè immobili e prive di grandezza quante sono quelle traslazioni. Ed in questa molteplicità di eterni motori immobili trova appunto la giustificazione di quanto vi è di vero nelle tradizioni tramandate dagli antichi intorno alla pluralità degli Iddii.

Una volta dimostrata tale pluralità di motori eterni immobili, Aristotile si propone di determinarne il numero, e per ciò espone ed esamina le opinioni dei filosofi e specialmente degli astronomi Eudosso e Callippo, e conchiude che i movimenti celesti sarebbero 55, dal qual numero sottratti quelli proprii del sole e della luna rimarrebbero 47, quindi altrettante sarebbero le essenze e i principii immobili sensibili. Ciò, aggiunge egli, sarebbe ragionevole pensare, ma che questo stesso bisogni ammettere necessariamente è a' più abili che io lascio la cura di dimostrare. Adunque quello che egli vuol lasciare ad altri più abili a dimostrare non è la pluralità dei motori immobili, ma il numero dei medesimi. Laonde ammettendosi l'autenticità del libro XI (XII) della Metafisica invano si sostiene che nel capo ottavo Aristotile non faccia altro che esporre le opinioni e le ipotesi altrui, mentre invece dimostra positivamente la necessità della pluralità dei motori immobili, senza i quali non vi sarebbe la generazione. In fatto egli trova la causa della generazione e della corruzione non già nel primo motore ma nel movimento obbliquo degli astri. Imperocchè il primo motore immobile non move che il Cielo primo e con movimento uniforme causa della conservazione e stabilità delle cose. Questo motore è indubbiamente uno di numero, ma non è meno certo che per Aristotile vi sono altri motori immobili, che movono le parti dell'universo. E che egli reputi necessarie due cause, l'una per spiegare la perpetua conservazione del mondo, l'altra per rendere conto della generazione e corruzione, è evidente da queste parole; l'uomo ha per causa gli elementi, cioè il fuoco e la terra, che ne sono la materia, poi la sua forma propria, ed inoltre la sua causa esterna, suo padre, p. es., e oltre queste cause il sole e il cerchio obbliquo (lo zodiaco), che non sono nè materia, nè forma, nè pri-

vazione, nè esseri dello stesso genere di lui ma motori (XI (XII) 5). Questa stessa necessità viene confermata dal passo seguente: se la successione periodica delle cose è sempre la stessa, vi debbe essere un'ente la cui azione dimori eternamente la stessa (il movimento del primo mobile, il primo cielo). Ma non basta; perchè vi abbia produzione, è necessario che vi sia un altro principio eternamente operante ora in un senso ora in un altro. È dunque necessario che questo principio sotto un aspetto operi in sè e per sè, sotto un altro in rapporto di altra cosa. Il primo principio è causa dell'eterna uniformità, l'altro è la causa della diversità (*Met.* XI (XII) 6). Nè varrebbe il dire che Aristotile chiama il mondo *θεῖον πράγμα* e non *θεός*, perchè altro è il mondo sospeso alla divinità pel legame dell'appetito, ed altro sono quelle sostanze separate, di cui parliamo, simili alla suprema nelle quali riguardando le anime delle sfere inferiori a lor modo si girano. In conclusione se è indubitato che Aristotile pone un Dio supremo, dai passi riferiti non è meno certo che ne ammette pure di inferiori, ma in che consista veramente tale inferiorità non apparisce troppo chiaramente.

Ma siccome non può cadere dubbio che Aristotile non intenda mantenere l'unicità del principio supremo, affermando che esso è uno formalmente e numericamente, dobbiamo cercare se per altre considerazioni dedotte dalla filosofia di lui non possiamo assurgere alla unicità del medesimo.

Secondo Aristotile nell'universo debbe sempre esservi stato quello che si trova al presente. In fatto, poteva esistere l'universo solamente come materia corporea senza alcuna anima vegetativa? No, perchè senza questa non vi sarebbe anima sensitiva. Ma non potrebbe esistere l'universo senza alcuna anima sensitiva? No perchè in tal caso non potrebbe neppure concepirsi esistente cosa alcuna perocchè in generale se non vi fosse che il sensibile, non vi sarebbe nulla, nulla essendo senza l'esistenza di esseri animati che possano percepire il sensibile (*Met.* III (IV) 5). Potrebbe l'universo esistere senza l'intelligenza? Nemmeno, perchè non essendovi che i senzienti e in essi i sen-

sibili e questi essendo apparenze relative, non esisterebbero che cose relative, il che è assurdo, *ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρός τι*, perchè dire che tutto che appare è vero, è dire che tutto è relativo (*Met.* III (IV) 6). Ma potrebbero esistere esseri intelligenti senza intelligibili? Neppure perchè il *νοῦς* non è tratto all'atto che da una specie di contatto coll'intelligibile, *νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται* (XI (XII) 7).

Aristotile dunque trova nell' universalità le cose seguenti: 1° materia corporea; 2° esseri vegetativi; 3° esseri sensitivi; 4° esseri intelligenti; 5° esseri intelligibili, talmente connessi fra loro che se una mancasse, non potrebbero più sussistere le altre. Questi esseri inoltre sono collegati così che il seguente è il precedente in atto, e il precedente è il seguente in potenza. Quindi la materia corporea è in potenza l'anima vegetativa, la quale è l'atto di quella; l'anima vegetativa è in potenza la sensitiva, e questa è l'atto di quella; l'intelletto dell'anima è in potenza gli intelligibili, e questi intesi costituiscono l'atto di quello. Così costituito l'universo, Aristotile venendo alla spiegazione della generazione delle cose, stabilisce come abbiamo prima dimostrato, qual legge universale, essere sempre una cosa in atto quella che opera e trae un'altra cosa, che è in potenza, all'atto stesso, perchè la potenza non si move da sè ma soltanto asseconda e segue il movimento. Donde deriva esservi cose, le quali relativamente ad altre sono in potenza, e queste, che sono in potenza, non poter passare all'atto se non per la mozione di altre che sono già in quel medesimo atto, a cui quelle debbono passare. Quindi se rispetto a quelle cose, che essendo in potenza passano all'atto, quella precede questo, l'atto tuttavia, assolutamente parlando, precede sempre la potenza, cioè debbe già esistere in altre cose. E poichè la potenza e l'atto sono un medesimo ente sotto diversi aspetti, tutte le cose si continuano e sono come un ente solo che va passando per diversi gradi o stati di eccellenza, non mancando mai questi gradi, che traggono e sollevano a sè quella parte di natura rimasta indietro in uno stato inferiore. Ed è perciò che Aristotile afferma che

l'atto precede la potenza, sì che di atto in atto salendo, si giunge all'atto del primo motore eterno (*Met.* VIII (IX) 8).

Imperocchè non potendo esservi una serie di cause all'infinito, nè una infinità di specie di cause... Se non ci fosse un primo non potrebbe esservi assolutamente causa alcuna (*ibid.* I (II) 2). E tra tutte le cause la prima è la finale; epperciò la nobilissima scienza a cui tutte le altre debbono servire è quella del fine e del bene, τοῦ τέλους καὶ τ' ἀγαθοῦ, poichè tutte le cose sono in grazia di questo, τόυτου γάρ ἕνεκα τ'ἄλλα (*ibid.* II (III) 2). Ora se la causa finale è il termine in grazia di cui sono tutte le altre cose, è manifesto che quello non si troverebbe mai, se la serie fosse infinita, quindi non vi sarebbe il bene (*loco cit.*), non vi sarebbe il νοῦς, giacchè gli esseri. che ne sono forniti operano per un fine (*ibid,*, *ibid.*), nè ci sarebbe l'intendere senza fermarsi in un intelligibile (*ibid.*, *ibid.*). Egualmente non potrebbe esservi generazione, perchè anche questa tende ad un fine, ad una specie, la quale tramezza fra l'ente e il non ente. Conviene adunque che vi sia un primo sempiterno e incorruttibile da cui prenda le mosse ed a cui tenda incessantemente (*ibid.*, *ibid.*), giacchè la natura come l'arte, mediante la forma insita in essa, e ciò, che ha questa forma in potenza, tende di giungere all'atto come a suo fine (*ibid,*, *ibid.*). Le cose tutte, secondo Aristotile, tendendo per naturale appetito verso il loro atto finale, e il fine ultimo a cui tutte tendono essendo l'atto per essenza, Dio, da lui deriva dunque tutta l'azione, la vita, la forma e l'ordine della natura.

Ma come da questo primo motore immobile Aristotile deriva quell'azione sull'universa natura? Pare che la cosa possa intendersi in questo modo: il primo Cielo che tutto contiene, contemplando il motore immobile ed appetendolo, (e perchè possa fare ciò debbe essere dotato di un principio fornito di intelligenza e di appetito), si volge in giro. Tuttavia, come osserva giustamente il Rosmini (*Aristotile esposto ed esaminato*), la maniera con cui il moto circolare nello spazio ha relazione colla contemplazione e col desiderio dell'eterno bello e dell'eterno buono,

non sembra troppo manifesta, eccetto che si consideri che come l'atto della mente suprema essendo un eterno rivolgimento sopra sè stessa, così l'anima del primo Cielo ritrovandosi in una continua riflessione sopra di sè ad imitazione della mente suprema, rapisca in moto circolare il cielo da essa animato e col moto locale rappresenti l'interno circolo del pensiero, quindi quella espressione di Aristotile, καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐ λόγως, cioè che esso si volga in giro ragionevolmente (*de Coelo* I, 9).

Ciò sembra pure venir confermato da un luogo dell'*Anima*, dove Aristotile afferma che l'anima non per la sua essenza e come grandezza, ma per una specie di volontà e pensiero si mova, ὅλως δ'οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον, ἀλλὰ διὰ προαιρήσεώς τινος καὶ νοήσεως (*de Anima* I, 3). Ora posto il movimento circolare del primo Cielo, da questo come da prima causa deriva la conservazione delle cose naturali e l' uniforma esistenza. Ma sotto il moto circolare del primo Cielo Aristotile pone il moto degli astri e delle sfere, moti diversi e non uniformi, ai quali attribuisce la causa della generazione e della corruzione (*Met.* XI (XII) *de General. et Corrupt*, II, 8, *de Coelo,* II, 1).

Nel passo citato *de Generat. et Corrupt.* Aristotile critica appunto Platone di aver posto solamente due cause, cioè le idee e i partecipanti, che non bastano a spiegarla. Peroechè se le idee generassero da sè, sarebbero cause necessarie, ed allora perchè non generano sempre, ma ora sì ora no? Ci vuole dunque una terza causa cioè la causa del movimento. Ma la prima causa è l'intelligibile, il desiderabile, il quale, è Dio stesso, ed il primo Cielo appetendolo si move circolarmente. Dell'origine del primo movimento in certo modo Aristotile pone l'efficacia in Dio come primo intelligibile e desiderabile, primo motore e ultimo fine di tutte le cose. Queste tre cause riunite originariamente in Dio si dividono discendendo alle cose mondiali. In fatto per spiegare la generazione degli enti sublunari Aristotile oltre il motore immobile, ed il motore eternamente mosso pone ancora i moti varii delle sfere e degli astri. E per provare che nelle cose sublunari le cause generatrici sono tre distinte, adduce l'esempio

della medicina nel quale oltre la forma della sanità e del partecipante, che tien luogo di materia vi è anche il medico, il quale applica la forma o specie alla materia al partecipante, come causa motrice, e così dicasi delle altre cose (II, 8). Laonde nell'universo corporeo, secondo Aristotile, niente è che stia in quiete, e senza questo perpetuo movimeuto non sarebbero spiegabili i fenomeni della natura; pensiero profondo, riflette il Rosmini, che Campanella riprodusse nell' opera *De Sensu Rerum*, ma che il solo Leibnitz perfezionò colla sua dottrina delle *Monadi*.

Nell'uomo Aristotile, come prima Platone, vede una riproduzione in piccolo dell'universo, giacchè trova in lui un motore immobile, il νοῦς ποιητικὸς, il motore mosso, l'appetito e la parte mossa e non motrice (*de motu animal*, 6-10). E non solamente nell'uomo, ma proporzionalmente anche negli animali vi sono tali motori, giacchè Aristotile non dice già assolutamente che l'uomo soltanto partecipa della divinità, ma bensì che o l'uomo solo o più di tutti gli altri animali a noi noti (*de part Animal.* II, 10). E di vero se la parte separabile dell'anima è il solo νοῦς, i bruti ne sono privi; ma se separabile è la forma o specie, tutte le cose ne sono partecipi, sebbene in queste, in quanto la forma è congiunta alla materia, sia intelligibile, ma non intelligente. Laonde il giro delle sfere e degli astri operando sulle cose materiali e corporee dalle quali dipendono gli animali, li portano dalla potenza all'atto; e quel giro secondo Aristotile è pur necessario per ispiegare le generazioni spontanee e casuali, dovute anche al movimento del tempo proveniente dal giro delle sfere, ed al calore, non già quello del fuoco, ma al calore vitale che si svolge pure pel giro delle sfere e degli astri (*de Generat, animal.* II, 3, *de Coelo* II, 3-7); giacchè questi veementissimi movimenti e soffregamenti (non dandosi secondo lui azione in distanza, *de Generat. Animal.* II, 1), producendo calore e luce eccitano e dànno un interno movimento a tutta la natura (*ibid.* III, 11); nè questo calore sembra diverso da quel pneuma che tramezza tra l'anima ed il corpo e pare la sede dell'appetito

(*ibid.* II, 2); così che alla posizione degli astri più o meno vicini alla terra nei loro corsi e rivolgimenti Aristotile attribuisce molta influenza anche alla riuscita più o meno perfetta della generazione umana (*ibid.* III, 11, *de Generat. et Corrupt.* II, 9).

Gli sforzi, che Aristotile dispiega per riportare l'universalità delle cose ad un unico principio supremo, sono veramente ammirabili: nè varrebbe opporre che malgrado i medesimi restano sempre due i principii costituenti cioè la materia, ossia la potenzialità e la forma, perchè in ultima analisi questa dualità scompare, attesochè la materia è eternamente dipendente dalla forma, e per sè cioè senza forma è una astrazione, e per diventare qualche cosa abbisogna assolutamente della forma, così che Aristotile non dubita di affermare, *ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης. τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστιν. τοῦτο δ'ἡ οὐσία* (*Met.* VI (VII) 17). Ora se ricordiamo, come fu provato antecedentemente, che la forma non nasce epperciò è necessaria, e che ciò, che è contingente dipende da quello, che è necessario, essendo questo il principio dell'esistere di tutte le cose, *ἀρχὴ πάντων εἶναι* (*Met.* VII (IX) 8; XI (XII) 10); e ciò che è necessario essendo atto purissimo, come niente di potenziale può essere eterno e necessario, si comprende che da ultimo tutte le cose mondiali si riportino a Dio, atto per essenza, intellezione della intellezione, causa finale suprema, bene assoluto.

Ma se tali sono i rapporti di dipendenza che congiungono l'universalità delle cose con Dio, ancora più intimi sono quelli che congiungono l'uomo col *νοῦς* supremo. Rispetto ai rapporti che intercedono tra quello che Aristotile chiama *τῆς ψυχῆς νοῦς* e il *νοῦς ποιητικός*, dopo quanto abbiamo detto innanzi, crediamo di averli studiati e dimostrati coi testi di Aristotile in modo da rendere rigorosamente giustificata la conclusione che l'intelletto dell'anima rimarrebbe eternamente una tavola rasa senza l'intervento del *νοῦς ποιητικός*, perchè niun intelligibile può essere da quello ricevuto e quindi inteso, se non è da questo astratto dai fantasmi e presentato a lui. Se non che sembra che tale dipendenza rispetto all'uomo si estenda anche

a tutto il suo operare. Imperocchè nella *Morale* ad Eudemo, la quale, se non è opera di Aristotile, non è pur dubbioso che non sia formata di brani de' suoi scritti e redatta da un suo discepolo eminente, leggiamo: si dice che a certi uomini accadono prosperi avvenimenti fuori della loro aspettazione, e senza che vi abbiano pensato, perchè lo stesso pensare dipende da un principio, che non è nè il pensare, nè il volere dell'uomo. Perchè, chi può aver mosso l'uomo a pensare e consultare? Un pensiero, o una deliberazione anteriore? Ma a questa che cosa lo mosse? Per non andar all'infinito convien dire che il primo movente del pensiero e del consiglio non venga all'uomo dal proprio pensiero e dal proprio consiglio, ma da una causa anteriore, la quale determina nell'uomo quella serie di pensieri e consigli dietro ai quali vennero i proprii successi (libro VII. 14).

Ma quale può essere questa causa? È come se si cercasse qual sia il principio del movimento dell'anima. Ora è manifesto che è a quel modo, che nell'Universo è Dio ed in esso il tutto (*ibid.*, *ibid.*). Poichè il divino in noi move in qualche modo tutte le cose. Il principio della ragione, non è la ragione ma alcun che di più eccellente. E che più eccellente della scienza fuorchè Dio? Poichè la virtù è organo della mente; e per questa gli antichi dissero fortunati coloro che senza ragionare sono spinti ad operare rettamente ed il volere loro non giova, poichè hanno tale un principio, che è migliore della mente e della volontà. Altri hanno il raziocinio, ma quel principio non hanno; gli entusiasmi quindi non possono tanto. Perocchè quelli non ragionando sono sospinti; e di questi prudenti o sapienti è la celere divinazione; e quando sola, non si debbe sospettare che venga da quelle cose, le quali si trovano ragionando. Ma alcuni in veggendo profetizzano mediante l'esperienza, alcuni mediante la consuetudine; queste cose poi con Dio. E questi vede il bene e il buono e l'essente, e quelle cose in cui si scioglie il raziocinio (*loco citato*).

Da questo testo è evidente che Dio non move più solamente come il primo appetibile e intelligibile, ma pare che egli deter-

mini lo stesso pensare verso l'intelligibile. E se nel testo alcuni uomini mossi dal divino entusiasmo sono paragonati ai ciechi, sembra che per tale cecità debba intendersi la non consapevolezza di rendersi conto delle ragioni da cui sono mossi. Quindi Dio non solamente è il primo motore da cui dipendono tutti i movimenti della natura, ma ancora il principio di ogni movimento dell'anima, ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. Ed Aristotile è conseguente stabilendo che Dio come è il principio della mozione dell'anima è pure il fine di ogni mozione, epperciò più l'uomo si allontana dalle cose sensibili più si avvicina al suo vero fine. In fatto l'uomo per natura si compone di un imperante e di un suddito, e ciascuno debbe vivere secondo il principio. Ora questo è duplice: poichè in altro modo la medicina, in altro la sanità, e quella in grazia di questa. Così anche nell'ordine contemplativo, poichè Dio non domina con impero, ma la causa finale è la prudenza. Quello poi che egli comanda per un fine è determinato in altri, chè egli di nulla abbisogna. Laonde quell'elezione e quel possedimento dei beni di natura o del corpo, o delle ricchezze, o degli amici, o d'altro, che produce massimamente la contemplazione di Dio è ottima, e questa è un bellissimo termine; ma quella che, o per eccesso o per difetto non permette di coltivare e contemplare Iddio, questa è pessima. E così sta la cosa rispetto all'anima, e questa è il termine ottimo della medesima, sentire cioè il minimo possibile dell'altra irrazionale parte dell'anima (*ad Eudemo* VII, 15).

E se taluno opponesse che la *Morale* ad Eudemo non essendo originalmente opera di Aristotile può giustamente dubitarsi che ne esprima sempre il vero pensiero, crediamo di poter dimostrare che rispetto alla questione, cui stiamo esaminando, l'obbiezione non regge in alcun modo. Imperocchè come nella *Metafisica* Aristotile ha affermato che il tenore del vivere divino è quale è l'ottimo per noi di breve tempo, attesochè quello è così sempre, ciò, che a noi è impossibile, giacchè il diletto è atto di questo, ed è perciò che la veglia, la sensazione, l'intellezione è dilettosissima, e le speranze e le memorie per cagion loro; così nel

X° della *Morale* a Nicomaco, volendo stabilire in che consista la perfetta felicità umana, Aristotile scrive: « Se la felicità è una operazione virtuosa, è ragionevole che si acquisti mediante l'operazione che è ottima, e tale sia quella della parte che è prestantissima; o sia dunque questa, che io dico il νοῦς o altra cosa, che da natura sembri che comandi e sia guida delle altre, e che abbia intendimento delle cose oneste e divine, o perchè esso stesso sia cosa divina, o delle cose che sono in noi la divinissima, l'operazione di questo, secondo la propria virtù è la perfetta felicità; ora fu detto che tale operazione è la contemplativa. E questo che io dico conviene ancora colle cose dette innanzi e con la verità stessa, perchè tale operazione è ottima, e il νοῦς tra le cose che sono in noi, è prestantissimo, e medesimamente le cose intorno cui esso va operando sorpassano le altre tutte in eccellenza. E oltre a questo esso è continuamente operante, perchè possiamo piuttosto contemplare continuamente che operare, e pensiamo ancora che il piacere debba essere colla felicità commisto. E tra le azioni dilettosissima è quella, che per confessione di tutti è per mezzo della sapienza; di guisa che la filosofia genera in noi piaceri meravigliosi per purezza e per fermezza, ed è cosa ragionevole che provi maggior piacere chi sa che chi investiga ».

Inoltre il così detto *bastare a sè*, si troverà specialmente nella contemplazione, giacchè delle cose necessarie al vivere abbisognano anche il sapiente ed il giusto e i rimanenti; ma quando essi siano sufficientemente provveduti di quelle cose, il giusto abbisogna ancora di quelli verso i quali e in compagnia dei quali operi con giustizia, e parimenti anche il temperante e il forte e ciascun altro, che abbia virtù simili; ma il sapiente anche essendo da solo può contemplare, e quanto più sapiente tanto meglio. Forse contemplerà, è vero, di più avendo cooperatori, ma tuttavia egli è sempre sufficientissimo per sè stesso a contemplare... E questo sarebbe la perfetta felicità dell'uomo, quando raggiungesse diuturnità di vita. Se non che una vita di tal fatta sarebbe migliore che non comporti la natura dell'uomo. In fatto

non in quanto uno è uomo vive così, ma in quanto un che divino inesiste in lui, e questo alcun che di divino è migliore del composto umano, epperciò altrettanto è più eccellente l'operazione sua che non l'operare di qualsiasi altra virtù.

Adunque se la mente in confronto dell'uomo è cosa divina, anche la vita consentanea ad essa è divina in paragone della umana, e a noi, essendo uomini, non conviene sentire all'umana come vanno inculcando taluni: ed essendo mortali sentire cose mortali, ma vendicare noi stessi quanto è possibile dalla mortalità e far di tutto per vivere in conformità di ciò, che è l'ottima delle cose, che sono in noi. Perocchè sebbene piccola di mole, di potestà e di onorevolezza sta sopra tutte le altre, e ciascuno di noi non è altro che questa parte, posto che essa sia la principale e più degna dell'uomo. Laonde sarebbe cosa sconvenevole che l'uomo eleggesse altra vita, e non la sua propria... giacchè quello, che è proprio a ciascuno per natura, è anche a ciascuno cosa ottima e dilettosissima; e per l'appunto tale all'uomo è la vita secondo la mente, se l'uomo è principalmente questa cosa e tale vita è pure la felicissima (X, 8).

Aristotile a dimostrare ulteriormente che la perfetta felicità non può consistere che nella operazione contemplativa, aggiunge: noi crediamo gli Dei massimamente beati e felici. Ora quali azioni attribuiremo loro? Forse le giuste? O non ci comparirebbero essi ridicoli, se commerciassero e restituissero i depositi, e compiessero quante altre cose vi sono di tal fatta? Forse piuttosto le forti, aspettando le cose temibili o affrontando pericoli, e fare ciò sarebbe egli cosa bella? O attribuiremo loro azioni liberali? Ma a chi daranno? Adunque se a loro non conviene nessuna di tali azioni, è evidente che a loro conviene la contemplazione, di guisa chè l'atto di Dio per beatitudine è il contemplare, e l'atto felicissimo degli uomini è al medesimo cognatissimo. E ne è un segno anche questo che gli altri animali privi al tutto di questo atto non partecipano della beatitudine; chè agli Dei appartiene ogni vita beata, e agli uomini, in quanto inesiste in essi un qualche simulacro di un tale atto (*ibid.* 8).

Nei passi soprariferiti occorrono talune espressioni che richiamano in modo speciale la nostra attenzione: il νοῦς non è cosa umana e non umano ma divino il diletto della contemplazione perchè « una tal vita di contemplazione è migliore che da uomo, giacchè non in quanto è uomo vive così, ma in quanto un che divino inesiste in lui.., Così che questo νοῦς è bensì nell'uomo, ma cosa divina ». Inoltre Aristotile insegna pure che l'elemento più eccellente e dominante in un composto costituisce la forma e la sostanza del medesimo (*Met.* VI (VII) 15), e secondo questo principio si intende che egli aggiunga: epperciò a noi non conviene essendo uomini sentire all'umana, come alcuni ammoniscono, ed essendo mortali sentire cose mortali, ma vendicare noi stessi, quanto è possibile dalla mortalità e far di tutto per vivere in conformità di ciò che è l'ottima delle cose, che in noi sono, perchè sebbene piccola di mole, di potestà e di onorevolezza sta sopra tutte le altre. E sembra che ciascun uomo partecipi a questo principio, se pure lo stesso è il principale ed il migliore, δόξειε δ'ἂν καὶ ἕκαστον εἶναι τοῦτο εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. Quindi essere assurdo che taluno cerchi non la propria vita ma l'altrui; giacchè ciò che a ciascuno è proprio per natura, quello è l'ottimo a ciascuno e il dilettevolissimo. E tale è all'uomo la vita del νοῦς, attesochè questo è sommamente l'uomo, εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος. Argomentando da questi passi rigorosamente sembra che il νοῦς sia uno per Dio o per gli Dei e per gli uomini, e nello stesso tempo molteplice, perchè esso non è cosa umana ma divina ma nello stesso tempo costituisce l'uomo stesso, ciò che di eccellentissimo e di dominante si trova in lui. La comunanza del νοῦς sembrerebbe pure confermata dal fatto che la perfetta felicità consiste in un atto contemplativo, a motivo del quale riputiamo gli Dei essere beati e felicissimi. Ed Aristotile, dimostrato che ai medesimi sconviene ogni altra azione all'infuori della contemplazione, aggiunge: in conseguenza l'atto di Dio per beatitudine eccellente è il contemplare, e l'atto felicissimo degli uomini è al medesimo cognatissimo. E ne è un segno anche questo, che gli altri animali privi al tutto

di un tale atto non partecipano della beatitudine che agli Dei appartiene ogni vita beata, ed agli uomini in quanto inesiste in essi un simulacro di tale atto. Adunque la mente contemplativa è di tutti gli Dei; ma è dessa una di numero e di specie? Se si attende alle parole, essere beatissimo quell'atto che è cognatissimo all'atto contemplativo di Dio, pare che la vita beata dell'uomo la quale consiste nell'atto contemplativo sia identica di numero a quello degli Dei ma esistente temporariamente nell'uomo. Questa conclusione si accorderebbe ancora colle espressioni, una tal vita non è umana ma divina, la vita del νους è separata dal rimanente. Invece se si insiste sulla espressione, nell'uomo inesiste solo un simulacro dell'atto contemplativo, ὁμοιωμία τι τῆς τοιαύτης ἐνεργέιας, pare che questo non è identico di numero, ma di specie. Dal che si raccoglie che rispetto ai rapporti del νοῦς, che accede all'uomo dal di fuori, il pensiero di Aristotile è lungi dall'essere enunciato in modo da poterlo esprimere nettamente. Vero che tra l'indentificazione di numero e di specie, talvolta pare che Aristotile si appigli, come vedremo, ad un terzo modo di spiegazione, il quale consisterebbe nel considerare il divino come diffuso in tutta la natura, ed al quale ciascuna cosa partecipi più o meno, ed a cui tutte tendono come a loro ultimo fine.

Ad ogni modo Aristotile dopo avere stabilito quale sia la vera vita del νοῦς mentre si trova nell'uomo, aggiunge: chi opera secondo il νοῦς e lo va coltivando ed è ottimamente disposto verso di esso, sembra anche essere carissimo a Dio. Imperocchè se dagli Dei, come pare, si tiene qualche cura delle cose umane, è anche ragionevole che essi amino quella cosa, che è ottima e a loro più affine, e questo non è altro che il νοῦς e che essi retribuiscano con benefizi quelli, i quali esso νοῦς amano e onorano principalmente quasi pigliandosi cura dei loro amici e di quelli, che operano rettamente e bellamente. Ora che tutte queste cose si trovino specialmente nel sapiente non è oscuro. Dunque egli è carissimo a Dio, ed è naturale che egli sia anche felicissimo, così che ancora per questo rispetto il sapiente sarà massimamente felice (*Ed. Nicom.* X, 8).

E per dimostrare il legame della vita della mente con tutto il resto della vita umana nel capo ultimo che costituisce l'anello di congiunzione tra la Morale e la Politica, Aristotile dopo aver toccato dei varii modi con cui si debbono eccitare ed indirizzare gli uomini alla virtù ed allontanarli dal vizio, riassumendosi, scrive: « adunque, se, secondo ciò, che fu detto, l'uomo per essere virtuoso debbe essere allevato con buoni costumi ed avvezzato agli stessi e successivamente vivere a questo modo secondo virtuosi ammaestramenti e non operare cose cattive nè volendo, nè controvoglia, questo dico potranno conseguire coloro, che avranno per guida il νοῦς e retto ordinamento, il quale abbia forza di farsi obbedire » (X, 9).

Dalle cose fin qui discorse, pare, se male non ci apponiamo, che il νοῦς secondo Aristotile penetra tutta la sua dottrina in guisa che niuna parte della medesima è intelligibile e spiegabile senza riferirla al νοῦς stessa e subordinarvela. Imperocchè se in alcuni passi il νοῦς sembra non fungere altro ufficio che quello di primo motore immobile e di ultimo fine a cui le cose tutte per certo istinto naturale aspirano, se come bene il νοῦς pare piuttosto l'oggetto del movimento di tutte le cose che la causa benefica di esso, non bisogna dimenticare quegli altri passi secondo cui il νοῦς fine ultimo e bene supremo di tutte le cose non è solamente il principio di ogni movimento senza subirne alcuno, ma è ancora il supremo principio intelligente e intelligibile, che pensa sè stesso, che ha coscienza di sè, ed è la fonte di ogni vita, come della suprema beatitudine. Ancora se nella dottrina di Aristotile la materia è eterna, questa senza la forma si riduce ad una astrazione, e la forma, come il movimento e l'ordinamento proviene dal νοῦς. Se in tutte le cose inesiste un appetito verso il bene, tolto il νοῦς oggetto universale dell'aspirazione di tutte le cose, niuna di queste potrebbe realizzare questa aspirazione, cioè passare dalla potenzialità all'attualità. Niun dubbio che nella dottrina di Aristotile abbiamo rilevato lacune e incoerenze, che rendono difficile la conciliazione di tutti i testi controversi; ma se si considera la teoria del νοῦς

nel suo complesso non si può negare, che a questo fa capo il mondo fisico e sensitivo come il mondo intellettuale e morale, imperocchè come tutti i fenomeni del mondo fisico dipendono dal primo motore immobile, così i fenomeni del mondo sensitivo dal primo appetibile, gli intellettuali dalla intellezione dell'intellezione, i morali dal primo desiderabile bene assoluto, legge suprema dell'operare virtuoso, felicità perfetta.

E che tale sia il valore che Aristotile attribuisce al νοῦς appare manifesto dall'ultimo capo del XI (XII) della *Metafisica*, il quale egli ci presenta come il coronamento della sua dottrina, scrivendo: conviene ancora investigare in che modo la natura dell'universo abbia il bene e l'ottimo, e se come un alcun che separato e stante da sè e come un ordine, o nell'uno e nell'altro modo come un esercito. In fatto, il bene di un esercito è nell'ordine, ed è lo stesso duce e ancora maggiormente il duce. Quindi il bene è l'ottimo secondo Aristotile sono ad un tempo nell'universalità delle cose, e nell'ordine che risplende nella stessa universalità delle cose, ma specialmente nel duce, perchè aggiunge egli: « Non è l'ordine che fa il duce, ma bensì questo che fa l'ordine », il quale ordine così egli descrive: « vi ha un ordine in tutte le cose, ma non similmente i natanti, i volatili e le piante. E non hanno questo modo che i singoli siano in singoli, ma sono ad un che: in fatto tutte le cose sono coordinate ad uno. È come in una famiglia. Ai figliuoli non è concesso di fare checchessia a caso, ma solamente queste cose o moltissime di queste, che sono ordinate; ai servi poi e ai giumenti poco di quello, che conferisce al comune, ma per lo più quello, che viene a caso, poichè un tal principio è a ciascuno la propria natura. Dico similmente essere necessario rispetto a certi enti che tutto vada separandosi, ma altri sono così che ad essi tutto comunica a compimento ».

Le cose tutte adunque pur avendo una propria natura, sono tutte coordinate ad uno: quest'uno finale a cui tutte sono coordinate è rassomigliato all'ordine e al bene di una famiglia, il quale ordine e bene dipende dal regolare funzionamento de' suoi

componenti secondo la loro natura sotto la suprema direzione del suo capo e specialmente da questo. Aristotile è così convinto di ciò, che coll'esame dei sistemi, che non si accordano colla sua dottrina, dimostra che essi urtano in contraddizioni ed assurdità insuperabili: così quelli che sostengono che tutte le cose debbono provenire dai soli contrarii, non spiegano nulla se non aggiungono un terzo termine; così pure quelli che ripongono nella materia uno dei contrarii, perchè essa considerata puramente come materia non è il contrario di nulla. Nè meno assurdo è il sistema di quelli che non pongono nemmeno i principii sia del bene che del male perchè in tutte le cose il principio primo è il bene. E quelli, che l'ammettono come principio hanno certamente ragione, ma poi hanno torto nel non poter spiegare in qual modo il bene sia principio, cioè se come fine, o come motore, o come forma. Quelli infine che pongono due principii non spiegano nulla se non ne ammettono un terzo più potente, il quale come supremo non può aver contrarii. Imperocchè se niente vi ha oltre le cose sensibili, è evidente che non vi potrà più essere nè principio, nè regola, nè generazione, nè ordine celeste, ma una serie di principii all'infinito, il che è assurdo, epperciò conchiude: il mondo non vuol essere mal governato. Il comando di molti non vale nulla; un solo Signore è necessario, οὐκ αγαθὸν πολυκοιρανεή. εἷσ κοίρανος. E questo Signore è Dio primo motore, sommo desiderabile, sommo bene, somma beatitudine, sommo intelligente e intelligibile sussistente in sè e per sè, come il duce rispetto all'esercito, il padre di famiglia rispetto alla famiglia, ed inesiste nell'universo in quanto ne costituisce l'ordine e la connessione come il duce rispetto all'esercito, il padre rispetto alla famiglia.

La dottrina del νοῦς nei suoi rapporti con tutta la filosofia aristotelica ci pare che sia stata magistralmente espressa dall'Alighieri nei versi seguenti:

> . . . . . Le cose tutte quante
> Han ordine fra loro; e questa è forma
> Che l'universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma
Dell'eterno valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.
Nell'ordine che io dico sono accline
Tutte nature per diverse sorti
Più al principio loro e men vicine:
Onde si movono a diversi porti
Per lo gran mar dell'essere e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti,
Questi ne porta il fuoco inver la luna,
Questi nei cor mortali è promotore
Questi la terra in sè stringe ed aduna. . , . .

Ma se possiamo lusingarci di avere con qualche esattezza determinato i rapporti che legano la dottrima del νοῦς colle altre parti della filosofia aristotelica e rilevatone il senso ed il valore, non abbiamo potuto non riconoscere che anche in questa parte scorgono incoerenze e contraddizioni, nè la subordinazione diretta ed indiretta della universalità delle cose dal νοῦς supremo basta per eliminare le opposizioni che abbiamo verificate nella *Gnoseologia* di Aristotile rispetto alla cognizione dei principii primi, nella *Psicologia* riguardo alla coordinazione del νοῦς e dell'anima in una unità radicale, nella *Metafisica* in ordine alla distinzione del νοῦς che accede all'uomo dal di fuori col νοῦς divino. A confermare le nostre conclusioni crediamo opportuno di studiare sommariamente nella *Storia della filosofia* le questioni che i discepoli immediati di Aristotile, poscia gli interpreti commentatori ed espositori della dottrina del νοῦς sollevarono e le loro opposte soluzioni seguendo per quanto ci sarà possibile l'ordine cronologico, senza tuttavia tralasciare di mostrare il concatenamento logico delle principali.

PARTE SECONDA

CAPO I.

Interpretazioni dei discepoli immediati di Aristotile e dei Commentatori Greci intorno al ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ e ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ

Che la dottrina del νοῦς si prestasse logicamente ad interpretazioni opposte è un fatto che si verificò fino dal principio presso i discepoli immediati dello Stagirita, Teofrasto, Eudemo, Aristosseno e Dinarco. In un frammento prezioso conservato da Temistio col titolo *dell'intelletto e della fantasia*, Teofrasto si esprime nei termini seguenti: L'intelletto venendo all'uomo dal di fuori ed essendogli come sovrapposto, si domanda come si dica in noi congenito, ed inoltre quale ne sia la natura? Certamente dicendo che l'intelletto è in potenza tutte le cose e niuna in atto, in un certo senso si dice rettamente: tuttavia non bisogna credere che, dicendo che non è in atto, si voglia affermare che è niente in sè: tale interpretazione sarebbe falsa e cavillosa, bisogna dunque intendere quella espressione così: nell'anima vi è una potenza di tal fatta che è come il soggetto ed il grembo

delle forme, a quel modo che nelle cose materiali è quella proprietà che sta sotto alla loro costituzione e concrezione.

Inoltre quando si dice che l'intelletto viene dal di fuori, non bisogna intendere che sia veramente aggiunto, ma bensì che subito dalla nascita esso si compenetri ed abbracci. Per vedere poi a quali condizioni le cose si rendano a noi intese e qual genere di passione sia l'intendere, bisogna riflettere essere necessario che la nostra anima sia affetta e quasi patisca perchè erompa all'atto, come pel senso.

Ma il νοῦς essendo incorporeo, come può mai accadere che patisca e sia modificato dal corpo? Inoltre, quale debbe riputarsi principio tra essi? Certo il patire sembra aver origine dal senso, e l'intelletto niente patisce per sè; ma l'intervenire come causa di tutte le azioni, cioè affinchè s'intenda o non s'intenda la cosa come si percepisce col senso, questo proviene senza dubbio dall'intelletto stesso. Di vero sarebbe cosa assurda se l'intelletto che ritiene natura di materia fosse niente per sè, ma avesse solo potenza di contenere ed abbracciare tutte le cose.

Temistio riferito il passo, lo commenta così: Sebbene Teofrasto esprima qui la sua opinione molto compendiosamente, tuttavia si spiega abbastanza rispetto al modo con cui debbe dirsi che l'intelletto ci venga dal di fuori e ci sia congenito. Egli afferma pure che se l'intelletto in atto come quello in potenza sono impassibili e separati dal corpo, dicendo espressamente che l'intelletto è impassibile, ed essendo impassibile è in modo diverso da tutte le altre cose, che si dicono patire. Se è passibile non bisogna pensare che nel patire si mova, essendo ogni moto incompleto ed imperfetto, ma ritenere che esso patisce in quanto mediante tale passione perviene all'atto ed alla perfezione. Così pure Teofrasto afferma che il senso non è senza il corpo, l'intelletto invece ne è separato. Se non che Teofrasto riprendendo la questione dell'intelletto in atto e dell'intelletto in potenza, mentre riconosce con Aristotile in ogni natura due momenti, di cui l'uno può riguardarsi come materia o potenzialità, l'altro come causa ed atto, e ciò, che opera, come più

prestante di ciò, che patisce, ed il principio più nobile della materia, tuttavia Aristotile non spiega che siano quelle due nature da cui risultano la ragione e l'intelletto nell'uomo, e quale delle due sia quella che soggiace particolarmente all'intelletto agente, essendo l'animo in certo qual modo alcun che misto e concreto risultante dall'intelletto in atto e dall'intelletto in potenza, ma se quello è consociato e congenito a questo debbe subito trarlo all'atto, quindi come potrà ancora dirsi che è solo in potenza, che non pensa sempre? Se poi l'intelletto agente accede dopo all'intelletto in potenza, con quali argomenti si potrà sostenere che siasi operata tale unione? In fatto sembra essere privo di nascita se è incorruttibile ed immortale; inoltre essendo sempre assistente e vicino, perchè mai non move sempre? E donde avviene in noi l'obblìo e l'allucinazione? Sarebbe forse colpa della mistione? (*Comm. de ani.* III, c. 39),

Da ciò Temistio argomenta che Teofrasto giudicasse altro essere l'intelletto passibile e corruttibile che nomina comune e non separabile dal corpo, altro quel tutto risultante dall'intelletto in atto e da quello in potenza, il quale tutto sarebbe ingenito, incorruttibile e separato dal corpo. Quest'intelletto sotto un aspetto risulterebbe di due nature, sotto un altro di una sola, giacchè nella dottrina di Aristotile il composto di materia e forma costituisce una sostanza (*ibid.*).

Ma Prisciano commentando questo stesso frammento è di altra opinione. Quando si paragona l'intelletto colla natura, dice egli, bisogna prendere questo paragone secondo certa proporzione ed in quanto è in certa potenza è intelletto od altro; perocchè sotto questo aspetto l'intelletto *animale* riguardo all'intelletto che è sempre in atto e separato, giustamente si dice essere in potenza. Anche il senso, non già in significato proprio ma per traslato si dice essere materia o come materia. Imperocchè la materia viene pensata come l'ultima delle cose, mentre il senso come materia non è l'ultima di tutte le cose. Il senso è certa specie e si dice pure che, secondo l'essenza, contiene le ragioni dei sensibili; sotto un altro aspetto poi si dice che è in potenza i sen-

sibili, cioè in quanto da questi viene eccitato ad operare ed abbisogna di essi e come presenti e come agenti, a guisa di strumenti proprii a ciascun organo; laddove l'intelletto animale nè è come materia, nè come senso; perchè è come specie comprensivo delle specie secondo la propria essenza. Inoltre opera da sè ed in sè contiene pure gli intelligibili, sebbene per la sua parentela coll'anima, ed ancora per certa sua quale inclinazione al divisibile, esso (tanto dall'essenza intellettuale quanto dall'azione del tutto impartibile, e affatto unita), in certo modo sia caduto, quanto sembrano essere degenerati gli intelligibili che sono in lui dalla fulgidissima e sempre splendente sostanza dei primi intelligibili. Similmente la stessa connessione tra l'intelletto animale (cioè dell'anima) e gli intelligibili si è resa meno intima, nè si è mantenuta integra come quella unità, che sempre vige nell'intelletto inseparato, e per questa ragione esso intelletto dell'anima abbisogna dell'intelletto, che è sempre in atto come di perfezionatore, per il pensiero impartibile, come gli intelligibili, che sono in lui abbisognano di quella illustrazione che emana dagli intelligibili separati, perchè quelli in lui diventino pienamente intelligibili, quindi sono assimilati ai colori che abbisognano dello splendore del sole; anzi lo stesso contatto dell'intelletto dell'anima coi suoi intelligibili viene prodotto dall'esattissima unità degli intelligibili dell' intelletto superiore. Adunque per questa ragione l'intelletto dell'anima si dice essere in potenza in quanto appartiene all'intelletto separato, poichè da quello è del tutto impartibile, come è sinceramente unito agli intelligibili preclarissimi e primi perfetti lumi; si dice ancora in potenza in quanto dagli stessi viene perfezionato. Laonde dove si dice che l'intelletto sia quasi una tavola letteraria nuda, bisogna prendere la similitudine sotto certa proporzione. Imperrocchè non si dice già in tale senso come se esso non contenesse in niun modo le specie, ma a quel modo che esso intelletto è in potenza, senza tuttavia che non sia intelletto, cioè è tale che debbe essere perfezionato dall'intelletto superiore; così gli intelligibili che sono in lui, sono certo intelligibili, ma tali che deb-

bono essere illustrati dagli intelligibili separati per diventare sinceramente intelligibili, e perciò sono paragonati ai colori, e quella stessa tavola in quanto debbe prendere quelle specie perfette si dice vuota. Quindi rettamente giudica Teofrasto essere assurdo il dare all'intelletto una natura materiale ed oltre alla materia non essere in niun modo in atto, doversi quindi indagare sotto quale aspetto dicasi essere in potenza, il che fu già sufficientemente spiegato.

Secondo Teofrasto, osserva Prisciano, l'intelletto dell'anima ha innato un atto suo proprio mediante il quale primamente si volge alle specie, che gli sono innate, come si rivolge a sè stesso, ed in quanto si rivolge a sè ed alle sue specie si rivolge pure all'intelletto primo ed alle specie di questo, dal quale e dalle quali esso viene perfezionato, e così diviene più perspicace e le sue specie più distinte, e tale intelletto nostro unitissimo alle specie è alcunchè di consustanziale all'anima.

Rispetto alla difficoltà che sorgerebbe dal porre da una parte che l'intelletto sempre operi, e dall'altra sembri non sempre intendere, Prisciano la risolve dicendo che l'anima non sempre usa dell'intelletto sebbene questo le sia sempre presente, perchè essa si volge ai corpi. Aristotile e Teofrasto talvolta col vocabolo intelletto sembrano indicare tutta la vita razionale ed estenderla anche alla fantasia; quindi si comprende che non senza ragione cerchino perchè l'anima non sempre intenda. Nell'intelligenza non vi è mai intermittenza, perchè nell'anima non mai manca la potenza d'intendere, ma perchè essa distratta fuori di sè stessa dalle cose corporee è portata a cagione delle condizioni della vita particolare ad operare in diversi modi; imperocchè nel perspicuo rivolgimento sopra sè stessa consiste appunto tutta la sua perfezione, mentre nella sua inclinazione alle cose corporee la sua imperfezione. Intanto, come si è provato non solo l'intelletto, ma anche l'anima si perfeziona in quanto da sè erompe in qualche atto sè stessa applica all'intelletto e per certa sua azione apprende dall'intelletto la perfezione..... In conseguenza le cose esposte sono vere sia che l'intelletto si chiami

un'essenza individuale che è postecipata all'anima, sia che si chiami anima razionale.

Finalmente Prisciano conchiude: la facoltà razionale si dice procedere dalla potenza all'atto, non perchè riceva nuove specie, attesochè le possiede sempre, ma perchè ora adopera quelle, che prima non usava. Teofrasto in fatto afferma che sarebbe assurdo se l'intelletto considerato in potenza fosse altro, e altro di nuovo quando intende, perocchè così non sarebbe mai lo stesso nell'intendere questa o quest'altra cosa. E di vero se la cosa fosse così, primieramente quando non intende dovrebbe essere niente, di poi quando intenderà, se altre cose, non intenderà sè stesso, sarà pure altra cosa, e non mai il medesimo, cioè muterà perpetuamente. Laonde la potenza e l'atto nell'intelletto debbono prendersi in certa proporzione, ma in modo che s'intenda che l'intelletto non riceve mai nuove specie, bensì che si applica soltanto alle proprie (*Comm. dell' intelletto e della fantasia*).

Dopo ciò non può recare meraviglia che Prisciano creda di interpretare fedelmente il pensiero di Teofrasto affermando che l'anima in noi è una per essenza; perchè se fossero due le essenze quindi due anime disgiunte tra loro non vi sarebbe più un solo animale, nè l'anima intellettiva presiederebbe alla vita corporea, se questa non dipendesse da lei. Epperciò egli pone nella stessa essenza dell'anima l'intelletto, la ragione, l'immaginazione ed a cagione di tale unione nell'essenza dell'anima l'uomo è un animale uno e le forze inferiori si riferiscono a questa unità principe dell'anima, come unica è la sua essenza in ciascuno di noi; e questa è mutabile ed immutabile, giacchè in qualunque mutazione dell'anima permane sempre la vita, che è propria di lei, cioè la ragionale (*Prisciani Lydi interpretatio super Teophrastum de Phantasia et intellectu*).

Non v'ha dubbio che se si accetta l'interpretazione di Prisciano rispetto all' intelletto ed al suo rapporto coll'anima la gnoseologia di Teofrasto non urterebbe più nelle incoerenze e contraddizioni che abbiamo accuratamente rilevate in quella di

Aristotile. Ma bisogna pure aggiungere che tale interpretazione non concilia Aristotile con sè stesso, bensì alla dottrina di questo ne sostituisce una radicalmente diversa.

Ma anche restando strettamente alle parole di Teofrasto si ricava una teoria diversa da quella di Aristotile. In fatto per Teofrasto le parole: — l'intelletto che è in potenza tutte le cose e niuna in atto, — non significano già che esso è niente per sè stesso prima che intenda, ma che nell'anima vi è una certa potenza che è come il soggetto di tutte le forme; epperciò non è l'intelletto un'altra specie di anima diversa dall'anima entelechia del corpo, ma una potenza di questa, congenita all'anima fino dalla nascita. Di più l'intelletto non è mai soltanto mera potenzialità, ma anche già certa attualità, perchè sarebbe assurdo che l'intelletto in quanto ritiene natura di materia fosse niente per sè stesso, e solamente avesse potenza di contenere tutte le cose. Teofrasto quindi affermando l'unità dell'anima come intelligente e sensibile, pur non spiegando chiaramente come avvenga tale unione, e riconoscendo che l'intelletto non è mai mera potenzialità delle forme, una pura tavola rasa, ma anche certa attualità rispetto agli intelligibili inesistenti in esso, corregge indubbiamente la dottrina di Aristotile, ma se correggendola evita le contraddizioni in cui urta logicamente la dottrina di questo, non interpreta la dottrina di lui ma ve ne sostituisce una sua propria.

L'interpretazione di Temistio è certamente più fedele al testo di Teofrasto, ma rispetto ai rapporti dell'intelletto in potenza e dell'intelletto agente anzichè affermare che egli li abbia spiegati chiaramente rileva con molta acutezza e forza le difficoltà di determinarli, e conchiude che, secondo Teofrasto, vi è un intelletto passibile e corruttibile, ed un intelletto impassibile risultante dall'intelletto in potenza ed in atto, senza punto dichiarare in qual modo questi due intelletti formino unità coll'anima umana.

Nè ci sembra lontano dal vero il supporre che l'impossibilità di assumere, stando ai testi di Aristotile, questa unità radicale

dell'anima come si manifesta in tutte le funzioni sensitive ed intellettive dell'uomo, abbia spinto Aristosseno, che oltre di essere filosofo era cultore della musica, ad eliminare del tutto dall'anima un intelletto che le viene dopo dal di fuori, e cercare di spiegare in modo suo proprio le funzioni dell'anima. Riflettendo egli essere l'armonia musicale il risultato dei rapporti dei differenti toni, ritenne che anche l'anima non fosse altro che il consenso armonico delle differenti parti del corpo. Cicerone ci riferisce la dottrina di lui intorno all'anima con queste parole: *Aristoxenus musicus, idemque philosophus animum docet esse ipsius corporis intensionem quamdam, velut in cantu et fidibus, quæ harmonia dicitur: sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu* (*Tuscul.* I, 10). E come l'anima atto del corpo secondo Aristotile perisce con questo, così l'anima armonia risultante dal consenso delle varie parti del corpo, secondo Aristosseno si distrugge egualmente col distruggersi del corpo.

Nè Dinarco si allontana sostanzialmente da Aristosseno, sostenendo che l'anima, la ragione non è una sostanza in sè e per sè, ma solo un certo stato del corpo, uno stato di animazione che compete all'unità del corpo appena è formato e disposto in certa maniera nelle sue parti dalla natura. *Vim omnem eam,* aggiunge Cicerone, *qua vel agamus quid, vel sentiamus in omnibus corporibus vivis æquabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quæ nulla sit, nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum, ut temperationem naturæ vigeat et sentiat* (*ibid.* 15).

Stratone di Lampsaco successore di Teofrasto, sebbene non discepolo immediato di Aristotile merita di essere ricordato, giacchè la sua dottrina si connette con quella di entrambi ma sotto diversi rispetti in ordine alla gnoseologia. In fatto nei frammenti del suo libro intorno al movimento egli scrive: le appetizioni, i desiderii, gli sdegni sono movimenti del corpo e da questo hanno principio; i giudizii invece e le contemplazioni non possono riferirsi ad altro ma sono nell'anima stessa operazione e fine... e questi pure sono movimenti.

L'anima si muove e non solo quella che è priva di ragione, ma eziandio quella, che ne partecipa, poichè le operazioni dell'anima sono movimenti... Chi agita qualche cosa nella mente si move, come chi vede, ode, odora. Ma l'agitazione della mente è il pensare, come la visione è l'azione del vedere. Laonde le cause per cui si muove l'anima sono molteplici; che poi sia prima mossa dai sensi è manifesto, perchè ciò, che prima non è stato percepito sensibilmente non può agitare la mente, come luoghi, porti, pitture, statue, uomini ed altre cose sì fatte. L'anima dunque si move sebbene non con moto corporeo (SIMPLICIO, *Comm. in physicam*, VI, fol. 325).

Plutarco poi illustrando un altro punto della gnoseologia di Stratone scrive: esiste la sua orazione in cui dimostra che, senza l'intelletto nulla affatto può sentirsi; perocchè spesso scorriamo cogli occhi uno scritto, o pervengono alle nostre orecchie voci e malgrado ciò non percipiamo nulla, e quelle cose vedute o udite o c'ingannano e ci sfuggono, perchè il nostro animo è intento ad altro, mentre poi nello stesso sono richiamate e ricordate quelle cose stesse, che prima ci erano sfuggite. Quindi il detto — la mente vede, la mente ode — laddove tutte le altre cose sono cieche e sorde, cioè le affezioni, che ricevono gli occhi, le orecchie non producono sensazioni se la mente non vi bada (*De solertia animal*, 3).

Altrove Plutarco afferma che Stratone riponeva la sede delle sensazioni non nelle membra nè nel cuore, ma nella sede stessa dell'intelligenza (*Tram.* 1°, 4); epperciò faceva partecipare la sensazione all'attività dell'intelligenza congiungendo intimamente il senso e la ragione nella stessa anima, anzi attribuendo in questa la preminenza della ragione sul senso. Da ciò si fa manifesto che Stratone nella gnoseologia si riattacca ad Aristotile in quanto ritiene che l'intelletto debba essere eccitato all'atto da qualche impulso estrinseco a lui, e che questo proviene dalla sensazione stessa, la quale alla sua volta è provocata dalla presenza degli oggetti sensibili, come si riattacca a Teofrasto nell'unire intimamente l'intelligenza all'anima sfuggendo così la dualità insuperabile della gnoseologia aristotelica.

In riassunto Teofrasto e Stratone cercarono di eliminare la dualità dell'intelletto e dell'anima col sostituirvi un'attività radicale senziente e intelligente, senza tuttavia spiegarsi intorno ai rapporti dell'intelletto dell'anima coll'intelletto agente, Aristosseno e Dinarco col rigettare ogni intelletto accedente all'uomo dal di fuori, e ritenere l'anima stessa come un risultato del consenso delle varie parti del corpo, se evitano il dualismo non possono dirsi interpreti completi della gnoseologia dello Stagirita, e tanto meno di averlo conciliato con sè stesso. Ma il dualismo ripudiato da questi è schiettamente professato da Eudemo, che da Simplicio viene riputato l'interprete più fedele del pensiero di Aristotile (*Comm. in phyl.*, folio 99 B) rispetto ai due intelletti paziente ed agente. In fatto Eudemo, come abbiamo veduto, esaminando i rapporti tra l'intelletto dell'anima e l'intelletto agente, scrive: non è il pensiero, che può essere il principio del pensiero; a quel modo che in tutto l'universo il primo motore è Dio, *ὁ θεός*; così è il divino, *τὸ θεῖον*, che muove tutto in noi. Il principio della ragione non è la ragione, *λόγου δ'ἀρχὴ οὐ λόγος*, ma qualche cosa di più perfetto. Ora che avvi di più perfetto della scienza se non Dio? Cercavamo qual fosse il principio del movimento nell'anima, eccolo trovato (*Etica* VII, 14). Noi vedremo in seguito riprodursi queste soluzioni più o meno modificate, ed anche talune nuove, che esamineremo a suo luogo.

Intanto non possiamo tacere che la questione dei rapporti tra l'intelletto agente e passibile, e tra questo e l'anima dopo i discepoli immediati di Aristotile e Stratone sembra essere stata posta in disparte od almeno ci mancano documenti certi per dimostrare che occupasse i peripatetici venuti dopo; così che il primo che incidentalmente parli dei due intelletti è Filone, scrivendo: essendo due gli intelletti, l'uno universale che è Dio, l'altro proprio a ciascun uomo, chiunque fugge dal proprio si rifugge nell'universale. Questi lasciato l'intelletto proprio, confessa che esso è niente e tutto riferisce a Dio. Al contrario chiunque fugge da Dio, nega che egli sia causa di checchessia

ed a sè attribuisce quanto fa. Molti dicono molte cose; gli uni, che il mondo si regge per forza propria, senza provvidenza; quindi che gli studii, i costumi, le leggi, le pubbliche e private istituzioni, il giure comune degli uomini, il quale li lega gli uni agli altri, siano invenzioni della mente umana. Ma vedi disparità di opinioni, o anima! L'una lasciato l'intelletto dell'uomo assoggettato alla generazione ed alla morte, tutto attribuisce all'intelletto universale tanto ingenito quanto incorruttibile; l'altra invece rigettando Dio per errore tutto conferisce a quell'intelletto, il quale non può nemmeno per sè essere di giovamento a sè stesso (*legis alegoriar.* II, pag. 50FF).

Ma la questione di questi rapporti doveva ottenere un'importanza capitale presso i Neoplatonici, i quali tra gli altri intenti volevano conseguire pur quello di conciliare Platone con Aristotile. Abbiamo già avuto occasione di osservare che Aristotile si avvicinava a Platone tutte le volte che doveva trattare delle verità necessarie ed universali, come di indicare l'analogia che esiste tra le specie dell'uno e le idee dell'altro. Imperocchè bastava separare nella dottrina di Aristotile quella parte che nel dominio della conoscenza positiva proclama l'autorità dell'esperienza, dall'altra che nella regione della Metafisica non ammette che gli assiomi universali, da essa prendere le definizioni dell'essenza, della sostanza, dell'atto per stabilire tra lui e il suo maestro quell'accordo che egli non aveva mai voluto riconoscere. In breve l'ontologia aristotelica gravitava per così dire intiera verso il Neoplatonismo, anche senza i potenti motivi che suggerivano ai Neoplatonici tale conciliazione, per opporre quanto i due più eminenti ingegni della Grecia avevano pensato a formarne un corpo di dottrina contro il Cristianesimo. E se in tesi generale associando Platone ad Aristotile i nuovi Platonici considerarono le opere di Aristotile e specialmente la sua *Metafisica* e l'*Organo* come una preparazione e una introduzione alla dottrina di Platone, si comprende facilmente che rispetto ai rapporti dell'intelletto agente, dell'intelletto dell'anima e dell'anima stessa dovevano sforzarsi di scoprire una relazione più

intima tra i pensamenti dell'uno e dell'allro. In fatto Plotino dice: se l'oggetto dell'anima le è straniero, essa non può riconoscerlo; ma se è della stessa natura lo potrà; ciò vale dire con Aristotile che il coelemento del pensiero è identico con essa, e diviene intelligibile come essa. Non bisogna, aggiunge Plotino, cercare l'oggetto dell'intelligenza fuori di lei; il vero intelletto è tutta realtà, ed in lui gli oggetti trovano il loro fondamento. Ed è ciò che esattamente insegna Aristotile dicendo che l'intelletto assume la sostanza e l'oggetto intelligibile. Inoltre Plotino come Aristotile ammette l'identità dell'essere e dell'unità, scrivendo: l'unità è il più grande degli esseri, non per la sua grandezza, ma per la sua potenza, di guisa che non è che in potenza. Ora dire che Dio è la virtualità di tutte le cose è parlare come Platone ma ancora colle parole di Aristotile. Plotino continua: Egli basta a sè stesso ed abbisogna di nulla. L'unità o Dio si spande incessantemente, perchè è la perfezione che consiste nello spandersi intorno a sè, senza mai perdere nulla; come la luce è una continua emanazione del sole e l'odore quella di una pianta. Questa superfluità nella perfezione è la creatura, che si rivolge verso l'unità, ne è ripiena e l'ha per oggetto. Questa prima emanazione è l'intelligenza, il mondo viene appresso. Ma nel pensare l'intelligenza assume l'essere; e l'essere per essere pensato comunica coll'intelligenza il pensiero e l'essere. L'intelligenza non è in potenza, la sua sostanza è atto. L'essere, l'intelligibile, l'intelletto sono quindi attualmente identici. Si potrebbe credere di udire Aristotile con questa differenza che quella unità primitiva, la quale secondo Plotino non ha che un valore virtuale fu poi giustamente rigettata come gli era stata eliminata da Aristotile. Infine, quando Plotino dice che: la sostanza intelligibile, o la idea di ciascuna cosa è la stessa intelligenza, e questa la totalità delle idee o forme, vediamo la dottrina di Platone spiegata con quella di Aristotile, senza che appaia la loro opposizione.

Plotino poi parlando dei rapporti che intercedono tra Dio, l'intelletto e l'anima espone la teoria seguente. L'uno il buono

in sè, che è Dio padre, è inaccessibile a noi, ma l'intelligenza del buono, che è il figlio ha due relazioni. In quanto essa è dall'uno, è pure una; in quanto poi esiste in sè abbraccia una moltitudine di idee, cui essa tuttavia intuisce e comprende con un atto unico. L'anima ha tre rapporti; essa riceve dall'intelligenza ogni virtù conoscitiva; ma questa virtù che dipende immediatamente dall'intelligenza è pure intelligenza sempre in atto ed intendente tutte le cose. In quanto poi si considera nella sua natura, essendo in potenza e passando all'atto nel tempo, si chiama ragione e pensiero e come tale vede le specie delle cose distinte fra loro. In quanto è consociata all'animalità discende dalla regione degli universali alla rappresentazione dei particolari. Inoltre la stessa vita animale debbe riguardarsi sotto quattro aspetti: 1° in quanto dipende dall'anima come l'immagine dalla sostanza, l'animalità ha la fantasia; 2° in quanto è qualche cosa in sè, si diffonde nella pluralità dei sensi; 3° in quanto regge il corpo, esercita la forza vitale; 4° in quanto aderisce al corpo, diventa parte animale. Quindi la vita animale è forma del corpo, mentre l'anima è piuttosto forma dell'animale, l'intelletto forma dell'anima, e Dio in certo modo forma dell'intelletto. Di qui si scorge che il grado inferiore sotto l'atto del grado superiore quasi forma, esiste ed opera.

L'intelletto divino è comune, ma l'umano, che è nell'anima come forma che le è insita e vi presiede, è proprio. L'unica luce del sole presente dappertutto è l'intelletto divino padre di tutti gli intelletti e delle anime, come l'unica luce del sole consistente nello stesso sole ci mostra lo stesso buono, padre della mente. Laonde gli intelletti ingeniti nelle anime, sebbene non siano un unico intelletto, sono tuttavia uno secondo l'essere intellettuale ridotto intelligente in atto dell' unica luce di quella mente, in cui, quasi nella comune forma e nel comune obietto, sono uno rimanendo nondimeno molti secondo la moltiplicità delle anime.

Come siamo noi rispetto all'intelletto, aggiunge Plotino, non già riguardo all'intelletto come abito dell'anima, ma all'intelletto

medesimo? Abbiamo noi un intelletto comune ed uno proprio? Forse ne abbiamo uno comune ed uno proprio; ne abbiamo uno comune perchè questo è impartibile, unico, dappertutto lo stesso, ed un intelletto proprio, perchè ciascuno di noi ha il medesimo integralmente nella propria anima. Così abbiamo pure anche le specie e le idee, ma in due modi diversi: cioè nell'anima come esplicate e separate. nell'intelletto invece tutte insieme (*Enead.* I· c. 8). Laonde l'intelletto nostro è sempre in atto circa le cose divine, e intuisce con perpetua contemplazione tutti gli intelligibili (*ibid.* c. 11). L'anima nostra intende tanto mediante l'intelletto suo proprio quanto per mezzo dell'intelletto comune e divino, e la ragione si appoggia all'intelletto nostro, come questo al divino, e l'uno e l'altro è parte di noi, ma in modo diverso; il nostro intelletto è parte di noi, perchè in certo modo è l'apice dell'anima; il divino poi sembra anche essere parte di noi perchè il nostro intelletto gli soggiace, come certa qual materia alla forma, e mediante questo intende sè stesso. Inoltre per la comune forma a tutti gli intelletti, sebbene come singoli intelletti non siano uno., tuttavia in qualche modo sono uno; e così l'intelletto divino sembra essere parte di noi come forma, la quale produce lo stesso nostro essere intellettuale e ci fa intelligenti in atto (*ibid.* c. 13).

Plotino adunque senza lasciare in disparte alcuno degli elementi che Aristotile introduce nella sua *gnoseologia* lo corregge radicalmente rispetto al suo insuperabile dualismo mentre si riattacca ad Eudemo col riporre nell'intelletto divino la ragione ultima di ogni nostro atto conoscitivo.

Porfirio poi parlando di quelli che definiscono l'anima un'entelechia del corpo non dubita di scrivere: ciò che altri dissero intorno all'anima ci fa arrossire, essendo cosa vergognosa sostenere che l'anima è l'entelechia di un corpo naturale ed organico (*Euseb Præp. Evangel.* XV, c. 1), colla sua *Isagoge* alle Categorie di Aristotile mentre con rigorosa esattezza deduce dalla teoria di questo il compimento, che le diede, nel colmare tale lacuna, ha appunto ristabilito l'intermediario che mancava,

per formare tra Platone ed Aristotile una tal quale giusta posizione continua, costruendo per così dire i gradini necessarii per passare dall'uno all'altro. In fatto le categorie o predicamenti di Aristotile riguardano le cose come esistenti, sotto il rapporto della realtà, sotto la forma concreta. Rimanevano a determinare le nozioni che sono esclusivamente l'opera dello spirito derivante dal paragone delle cose tra loro, dall'astrazione, dalla generalizzazione, nozioni che sono la base della classificazione, cioè il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente, mediante le quali si rientrava nella teoria di Platone.

Col Neoplatonismo essendosi esaurite le investigazioni originali e venuto meno il genio costruttore di nuovi sistemi, i filosofanti per continuare in qualche modo la gloriosa tradizione della filosofia greca consacrarono l'opera loro ad illustrare gli scritti dei due maggiori ingegni speculativi della Grecia con innumerevoli commentarii. Restringendo le nostre ricerche alla questione cui stiamo trattando, accenneremo soltanto a quei luoghi dei più celebri commentatori dello Stagirita, nei quali si tocca dei rapporti tra i due intelletti e l'anima. Tra questi il primo per ordine di tempo ed incontestabilmente il più autorevole è Alessandro di Afrodisia.

Alessandro, sebbene per molti altri rispetti si discosti dalla teoria di Plotino e di Eudemo, con questi tuttavia conviene in un punto fondamentale, cioè in quanto identifica l'intelletto agente con Dio stesso. L'uomo, scrive egli, non perviene alla conoscenza reale se non per l'azione del *νοῦς* sul suo intelletto passibile, il quale non essendo che un *νοῦς ὑλικὸς*, miscuglio di varii elementi corporei, perisce e si corrompe del tutto col corpo. Che poi il *νοῦς ποιητικὸς* sia il *νοῦς* divino, sostiene potersi provare colle stesse parole di Aristotile. Imperocchè questi afferma che il *νοῦς ποιητικὸς* è la causa prima essendo quello che fa tutte le cose, perchè chi fa tutte le cose non può essere che la causa prima. Inoltre Aristotile aggiunge che esso è causa della propria essenza e delle sue operazioni, ciò che non appartiene che a

Dio. Infine l'intelletto agente opera sempre, il che non conviene parimente che a Dio solo (*Comm. de an.* fol. 139 b. m.).

Alessandro riducendo l'intelletto umano al mero νοῦς παθητικὸς elimina l'introduzione nell'uomo di un intelletto proveniente del estrinseco con che non è più possibile confondere l'intelletto umano col divino; ma non si può disconoscere che egli confonde in uno ciò che Aristotile insegna espressamente costituire una dualità, che abbiamo dimostrato irreducibile, cioè l'intelletto dell'anima coll'anima stessa. Ma ha il vantaggio di mantenere la rigorosa unità dell'anima, in quanto questa ciò che opera come intelligente lo fa sotto l'impulso e l'azione di Dio stesso.

L'opinione di Alessandro in generale fu rigettata dagli altri Commentatori greci torturando più o meno i testi di Aristotile. Marino rigetta tale opinione perchè secondo lui, l'intelletto di cui parla Aristotile non è nè l'umano nè il divino, ma un intelletto mediano tra i due, per le ragioni seguenti: non può essere umano perchè fa tutte le cose, e la sua essenza essendo identica all'azione, intende sempre; non può neppure essere il divino, attesochè da una parte ha certa proporzione colla luce e coll'abito; dall'altra implica nel suo operare l'immaginazione ciò che non può riferirsi all'intelletto divino. In conseguenza il νοῦς di cui parla Aristotile non può essere che un intelletto mediano tra i due, cioè angelico, come la luce tramezza tra l'essere che illumina e quello illuminato (Presso Filopono *de An. Comm.* III. c. 5).

Plutarco ateniese, figlio di Nestorio, rigetta egualmente l'interpretazione di Alessandro e di Marino, sostenendo che l'intelletto in atto è lo stesso intelletto umano, perchè secondo Aristotile, l'intelletto in atto e la cosa intesa sono un medesimo, sebbene rispetto al tempo corra una differenza tra l'intelletto in potenza e quello in atto. Dunque per l'intelletto in atto non può intendersi Dio il quale è sempre in atto. Nè regge meglio l'opinione di Marino, perchè secondo Aristotile gli intelletti angelici non sono prima in potenza e poi in atto ma sempre in atto.

Laonde l'intelletto che fa tutto e che tutto diviene è semplicemente l'intelletto che è in noi (*ibid.*, *ibid.*).

È facile vedere che queste varie interpretazioni mentre arrivano a conseguenze assai diverse, trovano nello stesso tempo appoggio in qualche testo di Aristotile. Il loro difetto comune è di considerare la complicata dottrina di lui sotto un solo punto di veduta senza tener conto dei varii testi, nè si preoccupano di cercare di conciliare le divergenze che sorgono logicamente, mettendo di fronte i varii testi. Temistio invece è per avventura quello, che meglio intese lo stato della questione e si sforzò di conciliare Aristotile con sè stesso.

Per dimostrare che l'intelletto di cui parla Aristotile nel torturato capo 5° del libro III, *dell'anima*, richiama ciò che egli insegna nel libro primo, cioè che il riflettere, l'amare, l'odiare non sono affezioni della facoltà d'intendere, ma del soggetto, che le contiene, in quanto le contiene, e che distruggendosi questo, anche quelle periscono, laddove l'intelletto è detto alcun che di più divino ed impassibile. Ora se a questo testo si raffronta l'altro in cui si dice: assolutamente non intende nel tempo, nè ora intende, ora no, ma solo quando è separato, che è ciò, che è e questo solo è immortale; inoltre che non è accompagnato da memoria, mentre l'intelletto passivo è caduco e senza di questo l'intelletto impassibile nulla intende, si scorgerà che le parole — non intende nel tempo — si riferiscono all'intendere e conoscere, in quanto non sono affezioni del soggetto in cui è l'intendere, ed il conoscere; invece quello che intende e conosce in noi cioè l'intelletto nostro è tale che ora intende ed ora non intende. Ancora le parole: ma solamente separato è veramente ciò, che è, e questo solo è immortale ed eterno, — si riportano manifestamente a quelle altre: ma l'intelletto è forse alcun che di più divino ed impassibile, e questo non è accompagnato da memoria. — Infine le parole: l'intelletto passibile perisce e senza di questo l'intelletto in atto nulla intende, rispondono a quelle. Distruggendosi il soggetto, che contiene l'intelletto passibile non v'è più nè memoria, nè odio, nè

amore, perchè tali affezioni non spettano all'intelletto impassibile, in atto, ma al soggetto, che si è corrotto (*de An. Comm.* III, c. 28).

Per Temistio quindi è evidente che estinto l'intelletto passivo di Aristotile, che egli chiama comune, l'intelletto in atto niente può intendere nè ricordare, perchè queste non sono affezioni di lui ma dell'intelletto comune, che è perito. Dicendo Aristotile da ultimo: non ricordiamo perchè l'intelletto in atto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è soggetto alla corruzione, sembra insinuare che l'uomo stesso è quell' intelletto agente ed impassibile. Cioè col corrompersi dell'intelletto comune si discioglie quella unione tra i due intelletti, quindi sebbene siamo immortali, non possiamo più ricordare quelle cose che furono apprese durante quella unione.

Temistio tuttavia crede che per meglio illustrare il pensiero di Aristotile su questo punto sia ancora necessario ricordare e raffrontare altri testi. E primieramente quello in cui si dice che l'intelletto che intende o contempla sembra essere un'altra specie di anima, e questa sola possa separarsi come ciò, che è eterno da quello, che è caduco. Ora era giusto che sul fine dell'opera spiegasse chiaramente perchè questo intelletto non potesse ricordare le affezioni dell'intelletto passivo colle parole — quello non ricorda perchè impassibile, ed il passivo è perito col corpo (*ibid., ibid.* c. 29). —

Ciò premesso, Temistio sostiene che l'intelletto agente di Aristotile non è Dio, nè come altri credono certe nozioni prime e ciò che da esse deriva immediatamente. Questi ultimi non possono appoggiarsi ad Aristotile, il quale dice: l'intelletto dell'uomo è divino ed impassibile, la sua essenza è lo stesso che l'atto, e questo solo è eterno ed immortale; il che non può riferirsi alle nozioni prime. Quelli poi che riferiscono tali parole al νοῦς divino errano egualmente; perocchè Aristotile avendo stabilito che in ogni natura è da distinguere alcunchè come materia ed alcunchè come forma perfezionante, era logico che tali differenze riscontrasse pure nell'anima e che in essa vi sia

un qualche intelletto di tal fatta, che fosse la parte più prestante della stessa. E questo intelletto è appunto quello che prima aveva detto un'altra specie di anima sola separabile ed eterna. E che per Aristotile quello, che qui dice solo immortale ed eterno non possa riferirsi a Dio, risulta che per lui sono pure eterne ed immortali quelle sostanze che governano i movimenti delle sfere celesti, come egli insegna nella *Metafisica*. Laonde perchè in tutto il trattato dell'anima a questo solo intelletto attribuisce l'immortalità rettamente io giudico che qui questo solo afferma immortale e sempiterno. In conseguenza l'intelletto agente o è qualche cosa, che ci appartiene o siamo noi stessi: in breve, se Aristotile dice che questo solo di noi è immortale ed eterno è d'accordo con sè stesso; se poi ciò afferma semplicemente, si contraddice dal momento che in altri luoghi riconosce molte altre nature come immortali (*ibid.*, *ibid.* c. 31).

Temistio ritenendo risolta la questione rispetto all'intelletto agente, si propone una nuova questione, e cioè se esso sia uno in tutti gli uomini, o siano più. Se si guarda alla luce a cui viene da Aristotile paragonato, dirassi che è uno, a quel modo che l'unico sole spande la sua luce ed i suoi raggi sopra tutte le cose. Ma come l'incorrutibilità e l'immortalità di questa luce comune non irradia il volto dei singoli animali, così l'eternità dell'intelletto agente non sembra appartenere ai singoli uomini. D'altra parte se si deve ammettere più intelletti agenti ed ai singoli intelletti in potenza singoli intelletti in atto in che potrebbero diversificare tra loro? In fatto le cose singolari, che si ritengono della stessa specie si discernono per l'intromissione della materia. Ma se gli intelletti agenti fossero più sarebbero contenuti nella stessa specie, avendo la loro essenza per definizione comune — intelletto in atto — e costituirebbero lo stesso genere a cui tutti apparterebbero e sotto il quale si conoscerebbero. Se poi si dicesse non appartenere tutti allo stesso genere, quale sarebbe la cagione della loro diversità? Inoltre come mai l'intelletto in potenza intenderebbe tutte le cose, se l'intelletto in atto che debbe appunto trar quello all'atto non in-

tendesse pure tutte le cose? Dobbiamo forse ammettere come uno intelletto illuminante e molti gli illuminati alla loro volta poscia illuminanti?

A queste dubitazioni Temistio risponde così: a quel modo che la luce, la quale dall'unico sole emana, quasi se ne stacca e separa e dividendosi in raggi si distribuisce a molti occhi; così Aristotile paragona l'intelletto agente alla luce e non al sole come Platone, perchè questi voleva che l'intelletto e l'animo dell'uomo fossero simillissimi a Dio. Che se ad alcuno sembrasse meno credibile l'opinione estrema, secondo la quale tutti gli uomini che si dicono forniti di potenza ed atto, si riferissero ad un unico intelletto agente pel quale siamo costituiti uomini, noi non vedremmo in essa nulla di ripugnante. Imperocchè come mai le comuni prenozioni e concezioni dell'animo potrebbero trovarsi in tutti? Come mai senza alcun studio nostro potrebbe trovarsi in noi la notizia dei primi principii comuni a tutti gli uomini, se non ci fossero ingeniti per natura? Quindi è vera quella sentenza di Platone: Se agli uomini non fossero comuni molte cose, ma alcunchè di proprio e precipuo appartenesse esclusivamente a ciascuno, non sarebbe al certo possibile mostrare ad altri la nostra volontà. È dunque necessario, perchè possiamo intendere ed essere intesi reciprocamente, che vi sia un unico intelletto singolare a cui partecipino tutti gli uomini, perchè se così non fosse sarebbe impossibile comunicare a chi vuol apprendere, una scienza qualunque. In fatto è manifesto che chi insegna e chi apprende considera le stesse cose, poichè senza tale considerazione comune, nè quegli potrebbe insegnare, nè questi imparare, epperciò è necessario che lo stesso intelletto sia nel precettore e nel discente... E questa è forse la ragione per cui agli uomini soltanto appartiene l'imparare, l'insegnare e l'intendere l'altrui discorso; il che non si avvera pel genere degli animali, attesocchè in essi la costituzione dell'anima e la preparazione a ricevere l'intelletto potenziale, che debbe essere perfezionato dall'intelletto agente, è contumace ed inetta (*ibid.*, *ibid.*, c. 32).

Stabilita l'unità dell'intelletto agente per tutti gli uomini, Temistio investiga ulteriormente se l'intelletto in potenza sia anche esso impassibile ed immortale; e formula la questione in questi termini: si domanda, se a quel modo che la virtù visiva non partecipa alla incorruttibilità della luce illuminante l'occhio, così l'intelletto in potenza illuminato dall'intelletto agente come l'occhio dalla luce non partecipi all'immortalità di questo? Inoltre se il senso, sebbene più impassibile del sensorio, quando questo patisce, esso pure patisca? A queste domande risponde così: se un vecchio usando un occhio sano e valido vede come un giovane, e il senso stesso sebbene impassibile pure in qualche modo apprende la passione del sensorio, tanto più è esente da ogni passione l'intelletto separato; e ciò affermava Aristotile quando, parlando dell'intelletto in potenza, diceva: l'impassibilità dell'intelletto non essere simile a quella del senso; perchè questo colpito da un sensibile veemente non sente più il sensibile meno intenso, mentre l'intelletto apprendendo un intelligibile fortissimo, lungi dall'intendere meno gli intelligibili più umili, li intende anzi meglio, e la ragione è che non può aversi sensazione senza organi corporei, l'intelletto al contrario non ne abbisogna e ne è separato, impassibile ma ricettivo delle forme. Laonde dalle parole di Aristotile si raccoglie che egli giudicasse che il senso fosse meno soggetto alla passione degli organi sensorii, tuttavia non ne fosse del tutto immune, che l'intelletto esercitando le sue funzioni senza il concorso del corpo fosse del tutto impassibile e separato (*ibid.*, *ibid.*, c. 33).

Ma se all'intelletto potenziale per la sua origine e natura compete l'immortalità, quale è l'intelletto che Aristotile chiama passivo e mortale? Temistio dal confronto di alcuni testi di Aristotile conchiude che l'intelletto passivo e mortale è quello di cui egli dice che riflettere, amare, odiare, ricordare non sono affezioni dell'intelletto come intelletto, ma del soggetto che le contiene, e quando questo si corrompe non si ha più nè memoria, nè amore, nè odio perchè tali funzioni non sono proprie

della facoltà d'intendere e speculare, cioè dell'intelletto (*ibid. ibid.*,, c. 34).

Ma se l'intelletto potenziale non solamente è distinto dal passivo, ma è immisto, impassibile, separato come l'intelletto in atto, in che potranno ancora differire, avendo gli stessi caratteri? A questa domanda Temistio risponde, che l'intelletto in potenza non è tale che possa essere perfezionato ne' suoi primordi; ma richiede certa incoazione e certo erudimento primachè raggiunga il suo fine, il suo apice. E per rendere più chiaro il suo pensiero, aggiunge: a tutte le cose che sono, e si fanno alacrissimamente la natura prepose piccoli principii, e sempre ciò che è da meno nello stesso genere ha origine prima di quello che è da più. Ora l'intelletto in potenza è separato ed immisto ma non nella stessa guisa in cui è l'intelletto agente. Ciò si fa manifesto dalle parole di Aristotile, dicendo: vi ha un intelletto che può fare tutte le cose ed un altro che può diventare tutte le cose, quello che fa sempre è più prestante di quello che patisce, come il principio della materia. Dal che risulta che l'uno e l'altro intelletto è separato, ma l'intelletto agente è più separato, immisto, impassibile di quello in potenza, come quello che fa è più prestante di quello che patisce, il principio della materia. Inoltre se la natura ci mostra l'intelletto in potenza precedere rispetto al tempo, ci mostra pure l'intelletto in atto precedere in perfezione e dignità, ma non debbe nemmeno intendersi semplicemente che l'intelletto in potenza preceda cronologicamente l'intelletto in atto, a quel modo che nè le guardie che precedono il re, nè lo splendore che precede il sole, nè i fiori che precedono i frutti, si dicono primi rispetto al re, al sole, ai frutti semplicemente (*ibid.*, *ibid.*, c. 36).

Temistio investigando da ultimo i rapporti che intercedono tra l'intelletto in atto e in potenza e l'anima, osserva che tutte le cose generate dalla natura nei primordi hanno certa potenzialità che deve ulteriormente perfezionarsi, e se questo non avvenisse, stoltamente od a caso essa natura avrebbe aggiunto alle cose una potenzialità, se questa non dovesse mai perfezio-

narsi. Per la stessa ragione l'anima umana non solo fu elevata in dignità e nobiltà coll'avere l'intelletto in potenza accomodato a portare l'intelligenza, ma ancora col poter conseguire il fine di questo accomodamento, in grazia del quale è stata appunto preparata. Quindi è necessario che, perchè raggiunga quel fine l'intelletto potenziale venga perfezionato e compiuto; e poichè niente si perfeziona e compie da sè, epperciò avvi la necessità dell'intervento di alcun che altro; tali differenze secondo Aristotile inesistono nell'animo umano e sono l'intelletto in potenza e l'intelletto in atto. Il quale investendo ed abbracciando l'intelletto in potenza quasi trae primamente dalle tenebre alla luce e lo costituisce in atto, quindi in lui forma certo abito in cui vengono collocate le nozioni universali delle cose e le scienze. Perocchè come avendo un informe ammasso di pietre ed una massa di bronzo (di cui il primo è la cosa in potenza, la seconda la statua), nè quello può ricevere la forma di casa nè questa quella di statua, se l'arte non lavora quelle materie, che sono preparate per diventare casa e statua; così l'intelletto potenziale debbe essere perfezionato dall'agente, il quale, essendo per sè stesso perfetto e per essenza in atto, eccita quella preparazione ad intendere inesistente nell'intelletto in potenza, ed a guisa dell'arte coltiva l'abito e compie la scienza delle cose. Laonde sebbene l'intelletto potenziale fruisca quasi della stessa dignità e autorità dell'intelletto in atto, pure come quello che è più congiunto ed unito all'anima umana, da tale associazione sembra perdere alcunchè di quella sua nobiltà (*ibid., ibid*, c. 33).

La luce irradiando gli occhi e i colori non produce solo la visione, ma fa anche essere in atto i colori, così l'intelletto agente eccitando l'intelletto potenziale non solo lo trae all'atto ma ancora le cose che in esso sono in potenza fa sì che siano pure in atto; e tali cose sono le forme sensibili e le nozioni comuni raccolte dai singoli sensi. L'intelletto in potenza da sè non può quelle distinguere nè col pensiero passare dall'una all'altra, nè comporle insieme, ma soltanto da sè può le forme ricevute dai sensi e dalla immaginazione sciolte dalla materia

custodire nella memoria come in un emporio. Ma appena interviene la luce dell'intelletto agente, agitando quella massa di forme e nozioni e pervadendola, fa sì che l'intelletto in potenza diventi uno coll'intelletto agente e così con libero discorrere possa comporre, dividere, guardare da tutti i lati, considerare e conoscere le singole cose; di guisa che come l'arte è alla materia così proporzionalmente l'intelletto in atto è all'intelletto in potenza (*ibid.*, *ibid.*, c. 34).

E siccome l'intelletto agente fa ogni cosa e l'intelletto in potenza può diventare ogni cosa, così è manifesto che è in nostro potere di intendere e speculare quando vogliamo, giacchè l'intelletto in atto non è come l'arte fuori della sua materia, ma è tutto congiunto all'intelletto in potenza. Immagina, dice Temistio, che l'artefice non sia estrinseco al ferro od al bronzo ma inesista nei medesimi, forse che in questo caso non invaderà e penetrerà tutta la materia? Nello stesso modo l'intelletto in atto come sempre assistente l'intelletto in potenza forma unità con questo, perchè è una la cosa che risulta dalla materia e dalla forma; tuttavia tale mistione ha due ragioni, perocchè è per ragioni della materia che l'anima diviene ogni cosa, come è per ragion della forma che fa ogni cosa. In fatto l'intelletto nell'intendere quasi si converte nelle cose intese, nel quale intelletto, abbiamo dimostrato essere la materia ossia quella moltitudine di forme e nozioni, come pure l'artefice, il quale dispone e tratta quelle forme a suo arbitrio, giacchè l'intelletto in atto è quasi l'architetto e il fabbricatore delle nozioni. Ed è perciò che sembra quasi prossimo a Dio; perocchè Dio in certo modo è esso stesso la cosa e creatore e facitore delle cose. L'intelletto poi più eminentemente si conosce dalla parte, che fa, che dalla parte che patisce, perchè tutto ciò che opera è più prestante e prezioso della sua materia (*ibid.*, *ibid.*, c. 35).

Temistio non è ancora pago delle ragioni addotte per mostrare i rapporti tra i due intelletti, quindi aggiunge: l'essenza dell'intelletto agente è atto non già emanato da qualche potenza, ma atto di sua natura; perciò non è di tale indole che ora in-

tenda ora non intenda, ma ciò non avviene se non in quanto è unito all'intelletto in potenza: invece quando è solo con sè stesso, quando contempla solamente la sua natura, che è atto puro, allora è infatigabile, immortale, eterno, sempre intelligente e sempre intendente da sè ed inteso, non già da altra cosa, come avviene per tutte le altre cose che possono intendersi, le quali, costituito l'abito, l'intelletto agente scioglie dalla materia e fa intelligibili, ma è intelligibile per sè, come è nella sua natura di intendersi da sè stesso. Nell'intelletto in potenza le nozioni sono divise e separate, ed in esso sono collocate tanto le arti quanto le notizie e le scienze; invece nell'intelletto agente, anzi per parlare più rigorosamente e veracemente, nell'intelletto che è semplice atto, quando dall'atto si descrive la sostanza di lui, sembra che debba stabilirsi altra ragione difficilissima ad esprimersi ed anche più divina. Imperocchè esso non passa da un genere ad un altro, nè compone o divide alcun che, nè per conoscere adopera discorso di sorta, ma certa comprensione; e la ragione è che contenendo in sè tutte le forme delle cose, ed insieme tutte abbracciandole, tutte le intende, altrimenti la sua essenza non potrebbe definirsi puro atto, come appunto Aristotile si sforza di affermare e persuadere (*ibid.*, *ibid.*, c. 27).

In conclusione, noi, dice Temistio, siamo un accoppiamento dell'uno e dell'altro intelletto. Perocchè se tutte le cose che in sè conciliano potenza ed atto sono di tal fatta, che altro sia la cosa stessa, altro l'essenza, ne segue che altro sia io, altro la mia essenza, che io sia ciò che è costituito da potenza ed atto, e che la mia essenza sia soltanto atto; per il che le stesse cose, che io considero, scrivo e pubblico. Ma l'intelletto, che scrive, è quello che si compone di potenzialità e di atto, dico che scrive non in quanto risulta di sola potenzialità ma in quanto è intelletto agente, perchè da questo quasi ogni azione emana ed è guidata. Che se l'intelletto potenziale non riceve indivisibilmente quello, che gli fornisce l'intelletto agente non dobbiamo meravigliarci, dal momento che le affezioni dei corpi come il can-

dore, la nerezza e tutte le altre cose simili, sebbene per certa loro propria ragione e natura siano indivisibili ed inseparabili, nondimeno nella materia sono ricevute in modo divisibile e partibile. E come altro è *l'animale*, altro *l'essere suo all'animale* e come *essere suo all'animale* dipende dalla stessa anima dell'animale, così altro sono io, altro è l'essere a me, la mia essenza. Questa proviene dall'anima, non già dalla sensitiva, la quale è come materia all'intelletto in potenza. e neppure dallo stesso intelletto in potenza, il quale è come materia dell'intelletto in atto, ma da questo solo proviene e dipende, e questo solo debbe propriamente e massimamente ritenersi come forma, anzi forma delle forme, e tutte le cose inferiori debbono aversi in luogo di soggetti, in modo di forme. L'ordine e il procedimento della natura è al certo questo, che adoperi le cose superiori rispetto alle inferiori a guisa di forme e le cose inferiori a guisa di materia. Ora l'ordine e il procedimento della natura costituisce l'intelletto agente somma e suprema delle forme e progredendo fino ad esso, quasi apice dell'operare pone il fine, di guisa che niuna forma più nobile o superiore potesse esservi, la quale in luogo di materia sottostesse all'intelletto agente: in conseguenza noi propriamente siamo animo ed intelletto (*ibid.*, *ibid.*, c. 27).

La interpretazione di Temistio mentre colla teoria dei tre intelletti si riattacca a Teofrasto e con quella delle forme a Plotino considerata nel suo insieme è ingegnosa, e sotto certi aspetti trova appoggio in alcuni testi di Aristotile, ma esaminata in sè stessa non è più la dottrina di Aristotile, nè va esente da incoerenze. Concediamo che per l'intelletto passivo si possa intendere il soggetto a cui appartengono le affezioni di riflettere, amare, odiare, ricordare, le quali secondo Aristotile essèndo indissolubilmente congiunte al corpo organico periscono con questo. Ma come Temistio può giustificare che per Aristotile l'anima atto del corpo sia come materia all'intelletto potenziale, mentre questi afferma che il νοῦς è un'altra specie di anima che accede all'uomo dall'estrinseco? Inoltre se l'intelletto agente è sempre congiunto all'intelletto potenziale, come mai questo potrà an-

cora dirsi primitivamente una tavola rasa in cui nulla è scritto, come mai potrà ancora sostenersi che tutte le cognizioni debbono essere precedute dalla percezione sensibile? Infine Temistio dopo aver stabilito che l'intelletto agente è uno per tutti gli uomini, lo descrive in modo da identificarlo con Dio stesso, o come una sua manifestazione essenziale, altrimente resterebbe campato in aria, mentre sotto un altro aspetto lo vuole inseparabile dall'intelletto in potenza, proprio ad ogni uomo, come la forma dalla materia. Secondo la sua interpretazione se l'intelletto potenziale è proprio di ciascun uomo, l'intelletto agente che ne è la forma è ugualmente propria ad ogni singolo uomo, quindi non è più uno per tutti gli uomini. Temistio sostiene pure che l'intelletto per essenza in atto intende sempre tutti gli intelligibili, ed è solo l'intelletto in potenza che non sempre intende come quello che deve essere tratto all'atto dall'intelletto agente e questo debbe prendere i materiali dall'intelletto comune, perchè Aristotile insegna positivamente che l'intelletto nell'uomo nulla intende senza i fantasmi, con che contraddice formalmente a Temistio il quale pone l'intelletto agente sempre intendente indipendentemente da ogni fantasma e non abbisognante mai dei medesimi. Adunque o i due intelletti sono separati ed uno non può operare da sè e tutto intendere senza bisogno di intermediarii, che sono necessari all'altro, il che contraddice ad Aristotile; o si compenetrano in modo da formarne una cosa sola ed allora è impossibile che l'intelletto dell'anima possa mai essere assimilato ad una tavola rasa, che anzi sino dal primo momento dovrebbe essere in possesso dei principii assoluti come di tutti gli intelligibili intesi dall'intelletto in atto; il che (non abbiamo bisogno di ripetere) contraddice a tutta la gnoseologia Aristotelica. Certamente Temistio evita la dualità insuperabile in Aristotile, ma sostituendo alla dottrina di questo una teoria sua propria, ciò, che non concilia Aristotile con sè stesso, come si era egli proposto di dimostrare.

L'esame particolareggiato della interpretazione di Temistio ci pone in grado di procedere più speditamente rispetto a quella

degli altri commentatori greci. Simplicio si propone la questione così: se l'intelletto passivo è intelletto, è manifestamente immateriale ed allora come potrà perire essendo ogni intelletto senza materia? Per risolverla osserva che l'intelletto come passibile è materiale ed in potenza; e questo è tutto passibile ed imperfetto sinchè resta tale, quindi tutto corruttibile, come passivo. Ma è intelletto in atto immateriale e intelligibile in quanto è toccato dall'intelletto agente; perfettamente poi immateriale e perfetto quando si rivolge a questo e lo contempla; così che la morte dell'intelletto passivo non è la sua riduzione in non ente, ma il suo sollevamento ad uno stato più perfetto. Il dubbio posto innanzi da Aristotile, dicendo non ricordiamo più le cose che precedettero la generazione, si risolve, e tale soluzione è particolare all'anima e non all'intelletto più prestante ed ha luogo così. L'intelletto agente è certo impassibile e per ciò immortale; ma il passivo in quanto tale perisce; ma in quanto permanendo nell'essere si ritrae in sè, è senza il passivo come passivo, perchè questo procede dalla vita corporea, e l'intelletto impassibile niente intende, dico niente di quelle cose che dipendono dalla memoria, di cui ora è parola, come quelle che sono tutte espresse da immagini, e per questo motivo nella intellezione delle cose dipendenti dalla memoria abbisogniamo del tutto di una ragione che discenda fino all'immaginazione; onde è che senza di questa l'intelletto impassibile niente può intendere di ciò che dipende dalla memoria. Laonde bisogna rigettare l'opinione che sostiene che l'intelletto impassibile niente possa intendere semplicemente (assolutamente) senza il passivo; perocchè in qual modo sarebbe ancora separabile, immisto, in qual modo per essenza in atto (*Comm. de An.* III, c. 5)?

Simplicio, come ognuno comprende, vuole interpretare Aristotile tenendosi strettamente al testo, quindi citate le parole « la scienza in atto è identica alla cosa saputa; ma la scienza in potenza è anteriore rispetto al tempo in uno stesso individuo », scrive: ciò è verosimile nelle cose generabili in quanto che ogni generazione dall'imperfetto tende al perfetto, epperciò quello

cronologicamente è prima, essendo ciò, che è imperfetto, in potenza in quello, in cui si trova. Ma se guardiamo alla causa prossima, la cosa sta al contrario, perchè è necessario che l'atto preceda la potenza di quella cosa, che si fa da essa. Quindi rettamente disse Aristotile *in uno*, cioè nello stesso individuo; ma rispetto alle cose sempiterne sarebbe falso che nelle stesse la potenza preceda cronologicamente l'atto non essendovi ragione alcuna perchè ciò, che è in potenza sia prima di ciò, che è in atto, attesochè queste due cose si presuppongono e si succedono a vicenda continuamente. Per questa ragione Aristotile, avendo riguardo all'anima, non disse che in lei preceda cronologicamente ciò che è in potenza, ma solo che ora intende ora no; perocchè se nell'uomo, che è un composto, la potenzialità precede, nell'intelletto ciò non ha luogo essendo separato anche dalla sostanza dell'anima.

Che l'intelletto poi non intenda sempre, ciò proviene perchè trovandosi come termine dei sensi, della fantasia; ed anche semplicemente della vita corporea, rimane imperfetto; inoltre l'intelletto già imperfetto per sè, procedendo alle cose esterne viene talvolta impedito nel contemplare, e perchè è tratto ad operare attivamente parte a parte a cagione della molteplice particolarità, che gli apparisce nel suo procedere, come a cagione del corpo stesso e degli accidenti, che provenendogli dal di fuori, producono moltissime perturbazioni, ed infine a cagione dei fantasmi, che lo eccitano in modo indeterminato.

Alle parole di Aristotile « l'intelletto in atto è le cose quando le intende; se poi sia o no possibile che esso senza essere separato da grandezza possa intendere qualche cosa che ne sia separata, è questione che studieremo più tardi ». Simplicio fa le osservazioni seguenti: le parole « che sia separato o inseparabile secondo grandezza » non debbono intendersi in relazione al corpo ma alle parti dell'anima, cioè la nutritiva e l'immaginativa, come dice Temistio; ma bisogna ancora riflettere che secondo Aristotile il conoscere mediante la ragione ha luogo in tre modi, quindi propone che si consideri il sapere stesso per

sè, se sia separabile da sè stesso o no secondo la grandezza, ovvero solo secondo la ragione, così che la questione si traduce in quest'altra: se vi siano in noi tre intelletti quasi tre sostanze le une dalle altre separate, ovvero uno sia l'intelletto e la sostanza, tuttavia diversa secondo ragione, la quale alle volte tutta si rivolge a sè stessa, alcuna volta alle cose esterne, ed essa stessa sia perfetta ed imperfetta; come pure se siano diverse sostanze non siano tuttavia separate dal soggetto (*ibid. ibid.*, c. 6).

La risposta che dà principio alle tre questioni già indicata antecedentemente si riduce a questo: 1° l'intelletto nostro in quanto passivo è materiale ed in potenza; con che esclude categoricamente che l'intelletto passivo, detto da Temistio comune, sia diverso dall'intelletto passibile; 2° è intelletto immateriale in atto ed intelligibile in quanto è toccato dall'intelletto agente, e diviene del tutto immateriale e perfetto quando converte sè verso l'intelletto agente e lo contempla. In questo processo abbiamo dunque due momenti: nel primo l'intelletto in potenza toccando l'intelletto agente, ciò che gli è fattibile perchè è pure immateriale, passa dallo stato imperfetto ad un certo grado di perfezione, ossia passa dalla potenza all'atto; nel secondo momento, come già in atto si rivolge da sè all'intelletto agente e questo suo riguardare in esso costituisce un più alto grado di perfezione, così che la morte e distruzione dell'intelletto passivo non lo riduce nella sua totalità a non ente, ma lo solleva ad uno stato più perfetto; 3° La distruzione dell'intelletto in quanto passivo è connessa con quella dell'anima, ma è salvamento della parte di lui più prestante, la quale come intelletto in atto è impassibile ed immortale; 4° L'intelletto nostro separato dalla parte passiva non intende più nulla di ciò che intendeva quando era congiunto con questa, ma non già che non intenda più nulla semplicemente, cioè senza fantasmi, altrimente non sarebbe separabile ed intelletto per essenza in atto.

Simplicio, lo abbiamo già detto, cerca di tenersi strettamente ai testi di Aristotile con alcune modificazioni; egli fa dell'intelletto nostro il centro delle funzioni conoscitive, essendo come

passivo intimamente legato all'anima, e coll'intelletto agente in quanto immateriale quindi capace di entrare in comunicazione con lui, con che evita fino ad un certo punto lo scoglio della dualità ossia di due centri separati; all'uno dei quali apparter-rebbero le funzioni del sentire, immaginare, ricordare e di un certo giudicare, all'altro quello d'intendere e speculare; almeno questo pare a noi il senso della interpretazione di Simplicio. Ma d'altra parte egli trae al tutto dell'importante ufficio assegnato da Aristotile all'intelletto agente, anzi secondo lui invece di operare sull'intelletto in potenza non fa che trovarsi presente, e chi lo tocca, chi a lui si rivolge, in una parola chi opera attivamente è appunto l'intelletto in potenza, il quale secondo Aristotile non può passare all'atto se non è tratto all'atto dall'intelleto agente, se sia uno o molteplice, come si trovi in presenza dell'intelletto in potenza, come formi unità col medesimo, epperciò non risolve i dubbi e le incoerenze della gnoseologia aristotelica.

Ammonio volendo determinare i rapporti tra l'intelletto agente, in potenza e passivo, incomincia dal notare che il vocabolo νοῦς presso Aristotile significa tre cose le quali sono interpretate diversamente. Secondo Alessandro l'intelletto nel primo senso significa l'intelletto in potenza, il quale è anche nei fanciulli; nel secondo indica l'intelletto come abito, quale si trova negli uomini fatti. I quali possedendo già la cognizione delle cose, si dice che hanno l'intelletto come abito. Nel terzo esprime l'intelletto che è in atto per essenza il quale accede dal di fuori, ed è perfetto sotto tutti i riguardi essendo quello che fa tutte le cose e tutte le governa, cioè Dio. Invece secondo Plutarco, l'intelletto nel primo senso è come abito, quale si trova nei fanciulli, perchè secondo Aristotile i fanciulli già posseggono le ragioni delle cose e l'anima razionale sa tutte le cose, sì chè l'apprendimento non è vero apprendimento ma reminiscenza, e perciò continua Plutarco, nei fanciulli l'intelletto è come abito ed ha già in sè le ragioni delle cose, e se le ignorano (non ne hanno attuale consapevolezza) ciò avviene perchè manca loro

la disciplina, la quale è reminiscenza. Nel secondo senso l'intelletto è come abito e come atto come negli uomini fatti, trovandosi in essi come abito e come attualità; cioè mediante la disciplina già appresero le cose le quali dalla disciplina furono fatte rivivere nella memoria. Nel terzo significa l'intelletto che è sempre in atto, quale è solo quello che proviene dal di fuori ed è perfetto. Plutarco di cui abbiamo già toccato prima, seguace dei Neoplatonici, volendo conciliare Aristotile con Platone non poteva interpretare altrimenti i passi in cui quello sembra che ammetta che gli universali inesistono in certo modo nell'anima stessa.

Ammonio non solamente rigetta le due interpretazioni, ma in entrambe scorge un errore comune ed un errore proprio. L'errore comune per lui è che l'intelletto in atto significhi l'intelletto proveniente dal di fuori, perchè dice egli qui Aristotile non può voler parlare di esso non scrivendo un Trattato di *Teologia,* ma del νοῦς che parte dell'anima, poichè dice — dice di quella parte dell'anima mediante cui conosce ed apprezza — le quali parole non possono evidentemente riferirsi all'intelletto che accede dall'estrinseco. Se poi si sostiene che a questo si riferisce Aristotile dove parla del νοῦς che intende ogni cosa, neppure ciò è ammessibile, perchè l'intelletto dell'anima in quanto in potenza può dirsi che ha potenzialmente l'intelligenza di tutte le cose, come un abbozzo ha in immagine i tipi sebbene in confuso di tutte le cose che potrà ricevere; così l'intelletto ha l'intelligenza di tutte le cose ma implicitamente, quando poi ha inteso le ha esplicitamente. Aristotile parla della parte dell'anima che è eterna, dove scrive — questa sola è eterna e non le altre — ma non qui; e questo è il loro errore comune.

L'errore proprio ad Alessandro consiste nel credere che lo stesso intelletto e la sua sostanza sia *potenza,* e non già che è *in potenza,* secondo le operazioni, come a nostro avviso è in potenza l'intelletto, che è nei fanciulli, in quanto non ha ancora conosciuto le forme, sebbene abbia l'attitudine a conoscerlo, e per ciò è in potenza in quanto non conobbe ancora le forme

mediante il suo atto. Invece egli ritiene che la sostanza dell'intelletto nel fanciullo è potenza; ma se è potenza secondo l'attitudine; se non ha forma è soltanto materia, e crede di appoggiare la sua interpretazione colle parole di Aristotile dove scrive che l'intelletto non ha forma, affinchè da niuna forma torbida passi alla cognizione delle forme proprie e di quelle che gli sono contrarie. Ma Alessandro ragionando in tal modo erra, perocchè se appunto è vuoto di forme per poter conoscerle tutte, se è necessario che tale ragione si generalizzi allora non dovrà mai essere senza qualche ragione, ed Aristotile stesso afferma che l'anima è forma delle forme, epperciò la sostanza dell'intelletto nei fanciulli non è mera potenza.

L'errore proprio a Plutarco consiste in ciò che egli attribuisce ad Aristotile i pensamenti di Platone. Ma se Ammonio sostiene essere erronee le interpretazioni di Alessandro e Plutarco, lascia intatte tutte le difficoltà già più volte segnalate e nulla dicendo dell'intelletto che accede dal di fuori non si sa nè che sia, nè perchè venga introdotto. (Amm. presso Filopono, *Comm. de Anima* III, c. 4).

Filopono anche egli stabilisce che il νοῦς si prende in varii significati, nel primo esso è potenza rispetto alle cose; nel secondo è abito, cioè sa le cose come negli uomini fatti, ma non sono pensate attualmente, quindi pur sapendole rispetto ad esse non opera; nel terzo non è ancora l'intelletto che proviene da l'estrinseco, ma è insieme abito e operazione come negli uomini fatti che sanno le cose ed operano secondo il pensiero, Aristotile poi chiama l'intelletto parte dell'anima non perchè sia la minima della stessa, ma come chi enumerate tutte le parti del mondo e con esse anche il sole, aggiungesse che il sole è una parte dell'universo, e disse bene parlando di quella parte dell'anima per cui essa conosce ed apprezza; perocchè essa ha una parte contemplativa ed una attiva, ed Aristotile indica come parte attiva quella per cui apprezza ed è prudente, e come contemplativa quella per cui conosce. Ciò premesso Filopono ripetendo ad un dipresso le ragioni di Temistio, di Ammonio confuta le

interpretazioni di Alessandro, di Plotino Marino, Plutarco per conchiudere che tutto quello che Aristotile dice nel capo quinto si riferisce esclusivamente all'intelletto dell'anima, il quale in certo senso fa tutte le cose e sempre intende. L'intelletto agente fa tutte le cose in quanto descrive i tipi di tutte le cose nell'intelletto potenziale; quindi Platone lo assimila allo stile con cui si scrive; Aristotile invece suppone essere egli stesso lo scrittore; così che se l'intelletto che è in potenza diviene tutte le cose, e quello in atto fa tutte le cose, ciò può trovarsi nell'intelletto umano; laddove quello che proviene dall'esterno non descrive le cose che sono nell'intelletto potenziale essendo ciò fatto dall'intelletto in atto medesimo.

Per comprendere come ciò avvenga bisogna ricordare che sciente per Aristotile non è l'anima sola nè la sola scienza, ma quello che risulta da entrambe. In fatto il sciente effettivo si compone dell'anima e della scienza, e quella ha certa proporzione colla materia, questa colla forma. E siccome, come egli insegna nella Fisica, la forma è maggiormente sostanza della materia, così la sostanza del sciente è la scienza, e questi opera secondo la scienza. L'essere del sciente è dunque la stessa sostanza, ma non al modo in cui è in Dio, cioè sostanza in atto, ma come è negli animi e nelle altre sostanze generate, cioè potenza ed atto. Laonde dicesi la sostanza opera, in quanto si intende che la scienza è quasi la sostanza dell'anima, e perciò Aristotile indicò l'intelletto mediante ciò, che è il migliore dell'anima. Di vero questo intelletto in atto opera, ed esistendo in atto opera essendo quello, che è in atto in tutte le cose, quanto vi ha di meglio nella sostanza, e Aristotile per esprimere che è operante in atto lo chiamò sostanza, a quel modo che da ciò, che è più prezioso in una cosa, indichiamo la cosa intiera:

Oh tenero capo a me diletto!

Ora ciò conviene pure all'intelletto in atto, che è nell'uomo, come quello che esistendo in atto, intende effettivamente, mentre l'intelletto che è esterno, è atto per sè stesso. Conviene ancora all'intelletto umano la proposizione, che afferma che in-

tende sempre, ma non già come pensa Plotino, che lo stesso intelletto individuale intenda sempre, bensì che in tutto l'universo qualche intelletto intende sempre se non intendo io, un altro intende e ciò successivamente ha sempre luogo, affinchè l'illuminazione divina non venga mai meno nella generazione umana. Per il che dicendo che l'intendere sempre conviene all'intelletto umano, non ci riferiamo ad un solo intelletto ma a tutti gli intelletti umani, come diciamo l'uomo vivere sempre non a cagione di Socrate, ma perchè qnalche uomo vive sempre. D'altra parte può anche dirsi che l'intelletto intende sempre, in quanto può sempre intendere; e chi ha l'intelletto in qualunque momento può, se vuole, intendere, come dice altrove Aristotile. L'intelletto invece che viene dal di fuori, e che è numericamente uno, intende tutte le cose.

Filopono per confermare la sua confutazione delle interpretazioni de' suoi antecessori esamina proposizione per proposizione il capo quinto facendola seguire dalle sue chiose nel modo seguente: come in ogni natura bisogna distinguere la materia, questa essendo ciò, che in ogni oggetto è in potenza, colle quali parole Aristotile mostra che egli intende di parlare dell'intelletto dell'anima perchè aggiunge: come nelle cose artificiali e naturali havvi qualche cosa, che è in potenza e qualche cosa che è in atto, cioè causa efficiente, così nell'anima vi è l'intelletto in potenza e l'intelletto in atto, e questo fa tutte le cose, ed ecco due punti chiaramente spiegati. Ma perchè dopo aver detto in qualunque natura, aggiunge ed in qualunque genere? Rispondi che dicendo in qualunque natura intende di parlare universalmente, soggiungendo in qualunque genere intende di parlare particolarmente di ciascuno come tale: così in ogni singolo animale ciò, che è potenza, e ciò che è atto, e questo si trova nel genere umano come ad esempio nell'equino.

Aristotile continua: come certo abito siccome la luce; la quale in certo modo fa sì che i colori, che sono in potenza diventino colori in atto. Ciò è pure proprio dell'intelletto, il quale ha certa proporzione colla luce e coll'abito. Perocchè come la luce fa

visibili i colori, ma non li produce, cioè perfeziona la loro operazione; e come l'abito produce l'operazione non la sostanza; così l'intelletto nostro produce l'operazione non la sostanza ed ha proporzione colla luce e coll'abito: dunque tali espressioni non possono riferirsi all'intelletto divino, il quale produce le sostanze. L'intelletto nostro ha proporzione coll'abito anche sotto un altro rispetto, cioè non coll'abito come facoltà, ma coll'abito riguardo a quello, che è in potenza, giacchè questo appunto viene perfezionato da quello, ossia in tal modo l'intelletto in atto perfeziona quelle cose che sono nell'intelletto in potenza. E se Aristotile assimila l'intelletto in atto alla luce non vuol significare con questo che faccia ogni cosa, come pretende Alessandro. ma solamente che fa ogni cosa in qualche modo come la luce, mentre Dio non fa le cose solo in qualche modo, ma assolutamente.

Aristotile aggiunge: così è l'intelletto, separabile, immisto, impassibile, che è per essenza in atto, perchè quello che opera è più di quello che patisce, ed il principio della materia. Ora la separabilità è pure propria del nostro intelletto, il quale come tale è immisto ed impassibile; aggiungendo: la cui essenza è è atto, significa essere la sostanza che opera, prendendo qui per sostanza quello, che è più prestante, poichè dice quello, che opera è migliore di ciò, che patisce, cioè quello, che è in atto migliore di ciò, che è in potenza, e quello che agisce è evidentemente in atto come quello che patisce in potenza. Ancora il principio è superiore alla materia, cioè il principio come forma, epperciò anche la sostanza che testè dimostrammo superiore, ma non già che l'intelletto abbia sostanza senza potenzialità, perchè questo conviene solo all'intelletto che è fuori di noi, non al nostro la cui sostanza è unita alla potenza.

Quello, che è in potenza, continua Aristotile, è prima rispetto al tempo nello stesso (individuo); ma assolutamente non è prima nemmeno rispetto al tempo; ma non quando intende e non intende. Ora anche questo è proprio dell'intelletto nostro, giacchè ciò che in lui è in potenza è prima di quello, che è in atto.

Ma assolutamente l'intelletto in atto precede, perchè Aristotile aggiunge: perocchè l'intelletto talvolta intende talvolta no, ma intende sempre come abbiamo provato di sopra; cioè se nell'uomo o individuo ciò, che è potenza precede a ciò, che è in atto, questo non ha più luogo nel mondo intiero. In questo, secondo alcuni niuna cosa precede un'altra, nè quello che è in potenza quello che è in atto e viceversa, perchè secondo Aristotile il mondo essendo eterno, la potenza e l'atto sono simultanei, al che accenna appunto egli dicendo che assolutamente la potenza non precede l'atto.

Ma è soltanto quando l'intelletto è separato, che egli è ciò, che è, « cioè quando l'intelletto sarà separato e diverrà secondo l'atto, allora diventerà propriamente intelletto, perchè quello che è in potenza non è rigorosamente tale. E quello solo è eterno ed immortale, cioè solo delle cose, che costituiscono l'uomo. L'anima vegetativa e irrazionale è immortale, ma non eterna; è immortale sebbene si stimi corruttibile, perchè non si corrompe in quanto anima, ma in quanto è nel corpo. Per il che Platone dice immortale ogni anima anche l'irrazionale e la vegetativa; al contrario la materia è eterna ma non immortale. L'intelletto invece dicesi esente dalla morte e come eterno e come immortale, ciò, che Aristotile non dice dell'intelletto che è estrinseco: le parole *quello solo* bisogna riferirle a μόριον ἐστὶ ψυχῆς, ed il loro senso è « questa sola parte dell'anima è immortale ed eterna; laddove l'intelletto che è eterno non è parte dell'anima.

« Non ricordiamo perchè l'intelletto (parte dell'anima) è impassibile, l'intelletto passivo invece si corrompe » con queste parole Aristotile esprime ancora altre cose proprie al nostro intelletto. Plutarco opina che queste parole riferisconsi al dubbio sollevato prima, cioè perchè l'intelletto non sempre intenda dal momento che ha in sè la facoltà cogitativa, e lo risolve dicendo: perchè l'intelletto opera colla fantasia ed una volta che questa si è corrotta non opera più mediante la stessa, ma per sè stesso. Certo l'intelletto dimentica i particolari, a trattare dei quali cooperava la fantasia, che ora è corrotta. Ma come mai l'in-

telletto potrà dimenticare i tipi che egli stesso formava? Inoltre ad Aristotile stesso sembra che vi siano certe cose, cui l'intelletto intende senza il concorso della fantasia, come il riflettere sopra di sè, il pensare cose corporee, la meditazione sulle cose divine, la cognizione degli universali, in breve tutto quello che l'intelletto apprende senza il senso, intende senza la fantasia. Aggiungi che se in una malattia confondiamo i particolari e dimentichiamo le cose fatte una volta, quanto più nelle traversie della vita non dimenticheremo quelle cose, che prima abbiamo fatte?

Da ciò segue che la fantasia è corruttibile, essendo tale l'intelletto passivo; quindi Aristotile dicendo non ricordiamo più, questo si riferisce all'intelletto impassibile il quale non è assoggettato alle affezioni corporee, e l'intelletto a noi estrinseco non entra per nulla in tutto ciò, perchè non si dice che esso dimentichi, Aristotile conchiude: senza questo niente intende; ciò significa che l'intelletto non opera senza la fantasia, ma soltanto sotto certo aspetto, perchè l'intelletto non sempre opera colla fantasia, la quale non interviene se non quando l'operazione versa intorno ai particolari; e quelle parole possono anche interpretarsi nel senso che le operazioni dell'intelletto senza la fantasia sono poche. Imperocchè l'intelletto quando contempla le cose divine precorre la fantasia imponendo tipi e forme a quelle cose, che mancano di tipi e forme. Quindi Platone ebbe a chiamare questo male estremo. Per il che, se in generale l'intelletto opera facendo uso di ciò che ha ricevuto mediante i sensi e la fantasia si può anche dire che esso opera sempre colla fantasia. In fatto se il senso è il principio di ogni scienza, se mancando questo manca pure la fantasia, mancando questa debbe pur mancare l'intelligenza; a quel modo che i ciechi dalla nascita non potendo immaginare i colori non possono intenderli, così l'intelletto non può intendere senza la fantasia (*Comm. de Anima* III, c. V).

Non può negarsi che Filopono non abbia consacrato un lungo studio al testo Aristotilico tanto per confutare le interpretazioni

altrui quanto per confermare la sua propria; ma che egli sia stato egualmente felice nel cogliere il vero pensiero di Aristotile e conciliarlo con sè medesimo è cosa di cui possiamo facilmente dubitare. In fatto egli sostiene risolutamente che quello, che dice Aristotile dell'intelletto agente e dell'intelletto potenziale conviene esclusivamente all'intelletto dell'anima, in cui la potenza e l'atto sono tra loro come la materia e la forma nel σύνολον, quindi con sottili distinzioni e con spiegazioni fantastiche, come ad esempio quella che attribuisce al genere umano l'intendere sempre si sforza di trarre le parole di Aristotile a confermare la sua interpretazione; ma tutti i suoi sforzi e le sue sottigliezze non valgono a conciliare ciò che non è conciliabile. Senza recare di nuovo i testi già troppe volte ripetuti, ci limitiamo solo a ricordare che per Aristotile quando si dice che l'intelletto dell'anima allorchè intende è in atto, ossia dalla potenza è passato all'atto, non è meno in certo modo in potenza, sebbene non sia più in potenza come era prima, cioè non è più in potenza rispetto alla cosa che intende attualmente, ma resta sempre in potenza rispetto a tutte le altre cose che non intende ancora e che non intenderà mai tutte, finchè resta unito all'anima secondo Aristotile; ora ciò sarebbe assurdo se si riferisce all'intelletto agente che è per essenza in atto, perchè questo non può mai essere in istato di mera potenzialità, nè di potenzialità e di attualità secondo i testi di Aristotile.

Filopono ora ammette, ora nega che l'intelletto dell'anima possa intendere senza immagini; ma anche su questo punto è categoricamente contraddetto da Aristotile, perchè rispetto all'anima intendente, τῇ διανοητικῇ ψυχῇ le immagini adempiono verso di essa l'ufficio che i sensibili compiono verso i sensi ed è perciò che essa nulla può intendere e contemplare senza immagini... L'anima intelligente (Aristotile dice puramente τὸ νοητικὸν ma dal contesto si comprende che per νοητικὸν intende l'intelletto dell'anima), intende le stesse forme, cioè gli intelligibili nei sensibili. Nè sorgono minori difficoltà dall'unificazione dell'intelletto agente coll'intelletto potenziale come abbiamo rilevato più volte, unificazione contraddetta positivamente da Aristotile, il quale

assimila l'intelletto in potenza ad una tavola in cui nulla è scritto, nè si può in lui iscrivere alcùnchè se l'intelletto agente non astrae gl'intelligibili dai fantasmi e li presenta all'intelletto in potenza, il quale allora solamente passa dalla potenza all'atto e li intende.

In fine Filopono accenna più volte all'intelletto estrinseco essenzialmente distinto dall'anima atto del corpo, il quale dice essere un'altra specie di anima eterna ed immortale, nè si sa perchè ne parli spesso senza attribuirle alcun ufficio relativamente al nostro conoscere ed intendere, eppure era una questione che doveva preoccuparlo, od almeno dichiarare esplicitamente che per tale intelletto intendeva Dio, con che cadeva in un'altra difficoltà, giacchè Aristotile dice appunto che tale intelletto viene nell'uomo dal di fuori.

CAPO II.

Dei Commentatori Arabi e Scolastici.

La divergenza delle interpretazioni intorno ai rapporti dell'intelletto agente coll'intelletto in potenza, ed in generale del νοῦς coll'anima rilevata nei commentatori greci più insigni dimostrano ad evidenza l'insuperabile difficoltà di conciliare le incoerenze e lacune della *Gnoseologia* e *Psicologia* Aristotelica senza contraddire ai testi più espliciti o senza sostituire una dottrina diversa da quella dello Stagirita. Gli stessi risultati verificheremo negli espositori successivi, nè vorremmo continuarne l'esame se alcuni di questi a cagione delle loro interpretazioni non avessero sollevato questioni le quali occupando un posto importante nella storia della filosofia, richiamarono l'attenzione dei filosofanti ed aprirono il campo a nuove ricerche.

Dagli ultimi Commentatori Greci ai Commentatori Arabi di Aristotile non vi è salto ma transizione, giacchè vivendo ancora alcuni di quelli, un certo Urano Siriaco ad istanza di Cosroe re di Persia aveva tradotto in Persiano alcuni scritti di Aristotile, mentre un Sergio ne aveva traslati altri in Siriaco. Nel secolo settimo Giacomo di Edessa traduceva pure alcune parti dell'Organo accompagnandone la traduzione con note. Il moltiplicarsi e diffondersi di queste traduzioni porse occasione agli Arabi di ritradurle nella loro lingua; e nuovo incremento ottenne la diffusione della filosofia aristotelica pel favore accordato da alcuni Califfi ai cristiani versati nelle dottrine aristoteliche, tra i quali lo stesso Filopono assai beneviso al celebre conquistatore dell'Egitto Amron. A Filopono bisogna aggiungere S. Giovanni di Damasco, Giovanni Mesueh e suo figlio Gonain. Il Mesueh fu il personaggio di cui si servì il Califfo Almanon per fondare importanti Istituti scientifici, e suo figlio arricchì la

letteratura araba con traduzioni dagli originali greci. Almansor diede la prima spinta allo studio della legislazione, della filosofia, dell'astronomia, e per diffonderne il gusto faceva tradurre in Siriaco ed in Arabo alcuni dei capolavori greci. Aron-Al-Raschid, succeduto ad Almansor sia nella corte sia nei suoi viaggi era circondato da numeroso stuolo di eruditi in ogni ramo del sapere e con essi si intratteneva famigliarmente, così che durante il suo regno le lettere e le scienze vennero in grande splendore. Alamon poi nel principio del nono secolo fatti raccogliere gli scritti contenenti il deposito dell'antica sapienza, Caldei, Persiani, Greci li fece tradurre in Arabo mentre chiamava intorno a sè eruditi capaci di insegnare le dottrine in quelli contenute, qualunque religione professassero, e presso ogni tempio faceva aprire scuole, tra le quali, quelle di Badgad e di Bassora non tardarono ad acquistare rinomanza. L'Egitto sotto il dominio dei Califfi potè vedere quasi rinati i bei giorni dei Tolomei, perocchè il grande edifizio ornato di colonne marmoree da quelli fatto innalzare vicino al Cairo poteva gareggiare coll'antico museo di Alessandria, mentre la filosofia aristotelica era insegnata da venti cattedre (Beniamino di Tudela, *Itinerario*, p. 121 e seg.). Leone africano aggiunge che scuole simili e ben presto fiorenti venivano aperte a Tripoli, a Tunisi e nel Marocco (*Hist. Afg.* v. 8, p. 26). E quando i Mori invasero la Spagna col gusto delle loro arti diffusero quello dell'erudizione, così che Cordova, Granata, Murcia divennero in breve centri di fiorenti Accademie.

Rispetto alla questione che ci occupa il primo che vi si riferisca è Alkendi, il quale probabilmente viveva alla Corte di Alamon e dal Cardano è annoverato fra i dodici più grandi uomini che abbiano colla loro dottrina illuminato il mondo. Alkendi pel primo diede agli Arabi l'esempio di un culto esclusivo ed entusiastico per Aristotile commentandone la *Logica* e dettando altre opere filosofiche. Dopo di lui Alfarabi discepolo del Mesueh sopralodato, fu la gloria della Scuola di Bagdad. Alfarabi nel suo trattato *de intellectu,* distinto con certa cura al senso che gli viene attribuito nel linguaggio ordinario da quello che ha

nel filosofico di Aristotile, si applica in modo speciale a determinare quello in cui viene preso da Aristotile nel *de Anima*. Combinando insieme i pensamenti di Aristotile psicologici e metafisici stabilisce che l'intelletto è la facoltà dell'anima mediante cui acquistiamo la certezza delle proposizioni universali, vere necessarie non già in grazia del ragionamento, ma per una proprietà della natura delle medesime fino dall'infanzia, sicchè non avvertiamo nè il come nè il quando le acquistiamo... L'intelletto in potenza è la facoltà di staccare le forme dalla materia in cui risiedono per trasportarle in sè stesso. Queste forme si distinguono dalle corporee le quali non si imprimono che sulla superficie, laddove quelle penetrano la sostanza e la profondità delle cose. L'intelletto ricevendo tali forme passa all'atto, e diventa intelletto in atto, e le forme sono intese effettivamente — *intellecta in effectu* — con che divengono forme dell'intelletto stesso e fanno una cosa sola con lui. Ma in questo nuovo stato le forme non sono più intieramente quali erano prima, cioè quando risiedevano nella materia, perchè qui erano legate a certe condizioni, che ora sono eliminate. Nell'intelletto vengono considerate sotto nuovi rapporti, perchè ricevute in esso entrano nella universalità delle cose esistenti e sono nel suo dominio. Laonde quando l'anima abbraccia con una intuizione dell'intelletto in atto tutte le cose intelligibili, allora intuisce anche sè stessa, intuisce la propria azione ed essenza, e nel fare ciò non prende nulla dal di fuori ma solo si rivolge sopra sè stessa.

In tale condizione l'anima alla sua volta diviene oggetto dell'intelletto in atto, ma questo oggetto differisce da quello che gli offrivano le forme prese dal di fuori. Qui incomincia l'esercizio dell'intelletto acquisito, il quale percepisce le forme che non risiedono punto in una materia, che non furono estratte da essa, ma che sussistono tali, qnali furono sempre.

Queste nuove forme a cui non risponde una materia esterna non possono tuttavia essere percepite in modo perfetto, se non quando la totalità degli oggetti intesi in atto, od almeno il

maggior numero sono stati offerti allo spirito; queste forme diventano quindi alla loro volta l'oggetto dell'intelletto acquisito, il quale ne è come il soggetto, come l'intelletto in atto è esso stesso il soggetto dell'intelletto acquisito.

Di qui le forme incominciano ad elevarsi separandosi gradatamente dalle materie. La scala discendente giunge fino agli elementi più vili; l'ascendente fino al primo ordine di ciò che che è separato da ogni forma. In questo ordine il primo posto spetta all'intelletto agente, la cui funzione essenziale consiste nell'assimilarsi all'intelletto acquisito, la cui azione si esercita come quella dei raggi solari nel fenomeno della visione.

Le forme che sono al disopra dell'intelletto acquisito, cioè separato da ogni materia, sono in lui fino dal principio, vi risiedono staccandoci dalle cose imperfette per giungere alla più perfetta, cioè tendendo dal noto al meno noto, perchè ciò, che è più perfetto, è pure più lontano dalla nostra conoscenza.

L'intelletto agente percepisce ciò, che è più perfetto possedendo in sè, sebbene in modo astratto, le forme che esistono anche nelle materie; ma non già che vi risiedessero prima e poscia ne fossero staccate; piuttosto perchè esso penetrando la materia e tutte lo nature, vi imprime esso medesimo le forme, che erane in sè per effetto della loro estrazione dalle materie, e queste forme sono indivisibili. Infine l'intelletto agente si sostanzializza nell'uomo; la sua essenza, l'azione, il suo effetto sono identici. Esso non abbisogna di una materia, come il corpo, nè del senso, nè della fantasia, sebbene la sua azione abbracci i corpi e le forze, che si manifestano in essi, i quali gli forniscono l'oggetto sopra cui esercitarla.

Ma poichè ogni forza suppone un motore il quale necessariamente appartiene all'ordine delle intelligenze, risalendo di sfera in sfera giungiamo fino al primo motore, alla causa prima; la quale non risiedendo nella materia, risiede necessariamente nella propria natura. In conseguenza l'intelletto percepisce la propria essenza e l'essenza della causa che è principio a sè stessa (Alfarabi *Opera*, Parigi 1638, pag. 43 e seguenti).

Crediamo appena necessario notare che la teoria dell'intelletto di Alfarabi discorda in troppi punti essenziali da quella di Aristotile per poterla giudicare come una interpretazione; e che in essa la dottrina delle forme discendenti ed ascendenti per cui si giunge sino al primo motore, alla causa suprema è assolutamente estranea allo stagirita e si riattacca al Neoplatonismo.

Avicenna (Ebn Scina) nel suo trattato *dell'Anima* si riattacca ad Alfarabi con certe modificazioni rispetto alla dottrina dell'intelletto. Egli divide le funzioni dell'anima in quanto intelligente (diciamo in quanto intelligente, giacchè secondo lui essa è identica alla nutritiva e sensitiva, quindi è una sebbene abbia tre modi diversi di operare), in conoscitive ed operative; queste presiedono alle facoltà attive dell'anima sensitiva regolandone i movimenti; ed esse alla loro volta sono mosse e guidate dalla funzione contemplativa, la quale in certo modo ha due forme, l'una rivolta verso il corpo, sebbene non riceva percezioni di natura corporea, l'altra verso quei principii elevati, che le servono di fiaccola. La funzione del conoscere poi si rivolge agli intelligibili del primo e secondo ordine (*de An.*, pars. II, c. 3, 4).

Ora la prima cosa che l'intelletto apprende nelle forme è ciò, che è essenziale e accidentale ed in che differiscano e si assomiglino. Ma le qualità per cui si rassomigliano nell'intelletto non formano che una sola e stessa idea; al contrario la percezione di quelle per cui differiscono produce nell'intelletto altrettante idee diverse. Quindi l'intelletto ha il potere di rendere multiplo ciò, che è uno, e ridurre all'unità ciò, che è multiplo. La riduzione all'unità avviene in due modi, cioè 1° quando le idee che differiscono per le loro dimensioni od immagini sono ridotte all'unità, perchè non differiscono per definizione, cioè quando analizzandole si trova in esse lo stesso genere e la stessa differenza col separare l'essenziale dall'accidentale; 2° quando per definizione riduciamo ad una sola idee distinte pel loro genere e per la loro differenza ossia quando le riduciamo ad una classe superiore mediante una più larga generalizzazione. La

trasformazione dell'unità in moltiplicità si ottiene per una operazione contraria; queste operazioni spettano all'intelletto.

In fatto, le altre facoltà apprendono gli oggetti come sono, il molteplice perchè molteplice, l'uno perchè uno, nè possono separare l'essenziale dall'accidentale. Ma quando i sensi presentano una forma alla immaginazione e questa la trasmette all'intelletto, questo riceve un'idea; se in seguito una forma della stessa specie è riprodotta nella immaginazione ma in modo da non differire dalla prima che numericamente, l'intelletto ricevendola non acquista una nuova idea, salvo che la seconda forma non abbia un accidente proprio, e che sia dall'intelletto percepito come tale.

Se l'intelletto non può innalzarsi fino all'ultimo termine della intelligibilità, che è l'intiera astrazione dalla materia, l'ostacolo non è nell'essenza dell'oggetto astratto o nella natura dell'intelletto, ma perchè l'anima è inceppata dai legami del corpo, del quale ha quasi sempre bisogno e che lo allontanano dalla sua più compiuta perfezione. Laonde l'intelletto dell'anima diventerà più puro e più perfetto quando l'anima stessa sarà prosciolta da quei vincoli ed ostacoli.

Il modo poi secondo cui si forma l'intelletto differisce secondo la natura degli oggetti, perchè esso non coglie quelli che gli sfuggono per la loro sottigliezza come non può cogliere le privazioni in modo diretto, ma solo mediante il paragone colle potenze; così coglie il male pel suo paragone col bene (*ibid.*, *ibid.*, c. 5). L'anima poi conosce perchè percepisce in sè stessa la forma degli oggetti conosciuti, ma spogliata dalla materia; e se questa forma è così spogliata, ciò avviene perchè l'intelletto l'ha staccata dagli oggetti, ovvero perchè in sè stessa è staccata dalla materia, e tale operazione non appartiene alla natura. L'anima inoltre conosce sè stessa e per tale conoscenza apprende che è insieme la cosa conosciuta e il soggetto conoscente e l'idea che se ne forma; ma non è così delle altre forme, che risiedon sempre nei corpi. Tuttavia, aggiunge Avicenna, non divido l'opinione di quelli che pensano che l'anima cono-

scendo si identifica colla cosa conosciuta, perchè non posso comprendere come una cosa possa diventare un'altra; comprendo bensì che le forme delle cose ricevute nell'anima la ornino, la arricchiscano per l'aiuto dell'*intelletto materiale.*

Quando l'intellètto percepisce le nozioni intelligibili, questa operazione ha qualche analogia con quella per cui si stacca la forma dalla matèria; ma tra esse corre la differenza che nella seconda operazione l'anima riceve le impressioni, mentre nella prima essa stessa è un principio attivo e creatore.

Nell'anima infine vi sono due modi mediante i quali può giungere ad unirsi all'intelletto attivo e puro; l'uno è l'istruzione, l'altro senza di questa per l'ispirazione del genio; questo secondo modo è il più elevato ed a tale facoltà sta bene il nome di Santa (*ibid.*, *ibid.*, c. 6).

Avicenna non tocca dell'intelletto che accede all'uomo dal di fuori, nè dell'ufficio che Aristotile attribuisce all'intelletto agente, ciò che più gli preme è di stabilire l'unità radicale dell'anima come principio e centro di tutte le funzioni sensitive e conoscitive, nel che ha certamente ragione contro Aristotile; nel quale non si trova poi alcuna traccia della *facoltà Santa*, mediante cui l'anima si unisce senza istruzione all'intelletto attivo; come la scala discendente ed ascendente di Alfarabi la facoltà Santa proviene dal Neoplatonismo.

Algazel o Algazali, che insegnò a Bagdad poscia ad Alessandria nel secolo undecimo, è tra gli Arabi il primo che per stabilire la certezza delle percezioni fornite dai sensi esterni riproduce l'ipotesi di certe forme intermediarie risultanti da un concorso, *coaptatio*, della facoltà sensitiva e delle qualità degli oggetti, *sensus tactus manifestus est, qui est virtus diffusa per omnem cutem et carnem per quam apprehenditur calor et frigiditas, humiditas et siccitas... Hæc virtus pertingit ad partes carnis et cutis mediante corpore subtili quod est vehiculum ejus, quod dicitur spiritus et discurrit per compagines nervorum, quibus mediantibus pertingit ad partes carnis et cutis; et hoc corpus subtile non haurit virtutem nisi a corde et cerebro,*

sicuti postea dicitur. Nisi aut convertatur qualitas cutis in simile apprehensi sive in frigiditatem aut caliditatem vel in cæteris earum non fieret apprehendens. Et ideo non apprehenditur nisi id quod calidius vel frigidius eo; id autem quod est tale non agit in agentem (*Opera*, *Tract.* IV, *de modis cognoscendi de sensibus exterioribus*). Allargando quindi questa teoria agli altri sensi, interpone tra lo spirito e gli oggetti esterni certe immagini mediante le quali crede essere giustificata la percezione sensibile. La visione ad esempio è uno specchio in cui si riproducono i colori degli oggetti che fanno impressione sugli occhi. In questa spiegazione della percezione sensibile è facile riconoscere il germe della Storia delle idee immagini, che costituisce il fondo della dottrina lockiana.

L'anima umana, ripete egli con Avicenna ha due facce, l'una per cui porta i suoi sguardi verso le immense regioni delle cose superiori e vi attinge la luce della scienza, la cui caratteristica è di ricevere le emanazioni di quella luce, l'altra per cui si dirige verso la regione inferiore e governa le funzioni dipendenti dalla sua unione col corpo, cioè la sensibilità, l'immaginazione, l'estimativa. La facoltà poi che coglie i caratteri essenziali, *quidditates* degli oggetti spogli da ogni accidentalità, epperciò in modo generale ed astratto è l'intelletto il quale si eleva per gradi successivi e si svolge coll'esercitarsi (*de Anima et ejus potentiæ*, c. 5). Algazel enumerate nove condizioni per le quali si distinguono le operazioni delle funzioni inferiori da quelle dell'intelletto, afferma che questo percepisce sè stesso e percepisce pure la sua percezione; percepisce ciò che produce, passa dal forte al debole, dall'oscuro al luminoso senza esserne alterato; spesso si fortifica anzi che indebolirsi cogli anni. L'indebolimento degli organi può agire in due modi sulle facoltà intellettuali, cioè può essere causa occasionale di distrazione allo spirito se accompagnata dal dolore, come impedire l'investigazione pelle cose esterne, ma la potenza intellettiva mediante la propria energia può affrancarsi da questa duplice dipendenza. L'energia di cui è parola è qualche cosa che si avvicina alla

facoltà santa di Avicenna, come si rileva dal suo libro: *Distruzione dei Filosofi*, che non conosciamo che per la confutazione fattane da Avverroè (*opera omnia*, v. IX).

Il curioso libro noto sotto il titolo *de Causis*, che pare un compendio delle speculazioni di Alfarabi, Avicenna ed Algazel, attribuito da Guglielmo vescovo di Parigi all'Ebreo David si riattacca in qualche modo ad Aristotile secondo la tentata conciliazione con Platone dai Neoplatonici. Ci limitiamo ad alcune citazioni. L'anima collocata tra le cose sensibili e le intelligibili conosce quelle nei loro esemplari, queste in sè medesime; essa imprime i suoi esemplari nei corpi, è causa di questi come è effetto delle intelligenze superiori.

Le cose sensibili come le intelligibili sono insieme nell'anima, ma le prime vi giungono per unirsi, le seconde per dividersi; la scienza è l'azione dell'essere intelligente, il quale perciò si intende riflettendo sopra di sè stesso. L'anima si esercita mediante tre operazioni, l'una sensitiva, l'altra intellettiva, la terza divina, questa è l'esemplare, la forma delle altre due; la seconda è l'intermediaria, l'istrumento della divina. Ogni intelligenza concepisce le cose eterne, perchè le concepisce pel suo essere proprio che è esso stesso eterno. Ogni intelligenza comprende la sua propria essenza, perchè in lei il soggetto e l'oggetto si identificano; e perciò conosce le cose al di sotto di sè, perchè queste esistono per lei, quindi l'intelligenza e le cose intese sono identiche.

Lo stesso indirizzo è seguìto da Avicebron, il quale movendo dalla investigazione della materia prima e forma prima per discendere alla materia e forma dell'intelletto umano, cerca di spiegare che cosa debba intendersi per intelletto in potenza ed in atto. Stabilisce che proprio della materia è di ricevere, di essere il primo soggetto della forma, di contenerla in sè; della forma di essere in un altro, di dare alla materia l'attualità, di determinare la sua potenzialità, di essere colla materia una porzione dell'esistenza reale, della sostanza composta. La materia secondo Avicebron risiede tanto nelle cose intellettuali, quanto

in quelle sottoposte alla quantità, al miscuglio, al contrasto. Con sottili argomentazioni si sforza di provare che la materia prima è spirituale esprimendo il genere più elevato, che sta all'apice dell'astrazione coll'eliminazione di tutte le varietà e le forme. Tuttavia essa si distingue dal primo agente, perchè questo non è in alcun genere, ma al disopra di ogni genere, isolato.

Invece la forma prima è costituita dalla intellettualità, perchè l'intelligenza occupa il primo posto nell'ordine degli esseri, ma essa risulta pure di materia e forma, e la sua forma presiede a tutte le altre. La prima forma è quella che impone i limiti meno angusti alla pluralità della materia, e tale è l'intellettualità, giacchè l'intelligenza comprende ogni cosa, come da essa emanano tutte le forme che si producono nel Cielo e negli elementi.

A fecondare questi due principii interviene il primo agente, il cui atto è la luce costituente l'intelletto. Esso risiede *nella fine della semplicità assoluta* cioè nel termine della unità assoluta, ma non può agire immediatamente e la volontà è il suo mezzo di azione. Di vero, inchiudendo in sè la cagione, il verbo di quanto può esistere, colla volontà sceglie ne' suoi tesori i tipi di ciò che fa; determina la materia prima, le imprime il primo atto, che è la luce intellettuale, la quale è multiforme secondo i tipi che sono nel verbo, e così produce la materia sottomessa alla quantità, al miscuglio, alla contrarietà (*de Causis et process. universitatis tract.* I, c. 5; II, c. 4; presso Alberto Magno, v. V, pag. 532 e seg.).

Da queste speculazioni intorno alla prima materia, forma e primo agente, Avicebron è condotto ad identificare l'intelletto in potenza colla materia prima. Tale potenzialità inesistente nell'intelletto si estende a tutto, che non è l'intellettualità medesima; a misura poi che va ricevendo le diverse forme meno generali si va restringendo e diviene potenza relativamente ai corpi ed alle loro diverse specie (*de An.* III, cap. 7; Alberto M., v. III, pag. 140).

Avicebron si riattacca ad Aristotile per la distinzione della materia e della forma, della potenza e dell'atto, ma il modo con

cui viene considerata tale distinzione ed applicata all'intelletto in potenza ed in atto, quanto lo allontana dallo Stagirita, altrettanto lo avvicina ai Neoplatonici, e non a torto si ritiene che dagli scritti appunto di Avicebron, Amalrico di Dinant e Davide di Chartres attingessero i punti fondamentali del loro panteismo, la cui apparizione nel secolo 12° è un fenomeno abbastanza notevole nella storia della filosofia.

Ibn Badia, presso S. Tommaso indicato col nome di Avenpace, di cui non conosciamo le opere e specialmente quelle *sulla congiunzione dell'intelletto coll'uomo* e *dell'anima* che per le citazioni di Averroè, poneva a fondamento della sua dottrina, primo: che gli intelligibili siano prodotti o creati, come quanto è prodotto ha una quiddità — qualità essenziale —; secondo: che l'intelletto per sua natura è capace di staccare tale quiddità, cioè astrarre le forme intelligibili. Ma aggiungeva che gl'intelligibili non comportano pluralità se non in ragione delle forme spirituali, per le quali sussistono negli individui singolari; laonde l'intelligibile spogliato di queste forme è uno per tutti gli uomini. La quiddità, l'intelligibile e la sua forma non hanno forme spirituali, non sussistono in alcun individuo, non sono quiddità di un individuo particolare, epperciò l'intelletto è unico presso tutti gli uomini, e costituisce una sostanza separata e distinta (Averroè, *Opera*, v. VI, in III *de Anima Aristotilis*, pag. 178).

Averroè, la gloria di Cordova, traduttore di Aristotile da una traduzione Siriaca, indubbiamente il più dotto dei commentatori arabi, ebbe per Aristotile l'entusiasmo di Alkendi se non lo superò scrivendo: *laudemus Deum, qui separavit hunc virum (Aristotilem) ab aliis in perfectione appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacumque ætate attingere.* (*Præfatio in libros physicorum*). Stando a queste parole parrebbe che Averroè volesse limitarsi all'ufficio di Commentatore, solo titolo a cui pretendeva, ma nel fatto egli si comporta altrimenti, mostrandosi in più di un luogo seguace dei Neoplatonici, professando la gerarchia delle intelligenze e l'emanazione universale, come dove insegna: il

moto non poter essere impresso che dalla intelligenza, come ogni moto supporre un motore appartenente all'ordine spirituale, le sfere celesti quindi avere le loro intelligenze proprie sgorganti dal motore supremo, dal principio primo; il moto comunicarsi da cosa in cosa in tutte le regioni, in tutti i gradi del mondo fino al sublunare condotto e trasmesso da una successione di anime intelligenti (Averroè, *opera*, Vol. VIII, p. 184). Nel Trattato *de Animæ beatitudine* poi scrive: *intentio mea est declarare beatitudinem ultimam animæ humanæ secundum principalem intentionem philosophorum esse in ascensu supremo ipsius;* e continua: tale alta ascensione è quella che perfeziona e nobilita in modo che essa si unisca all'*intelletto astratto*, si confonda con lui, formi con esso unità, il che costituisce l'ultimo grado a cui può giungere. Imperocchè tutti gli esseri sono contenuti sotto tre generi; il primo, che è pure il più ignobile ed infimo comprende la materia e ciò che è generato; il secondo i corpi celesti la cui forma è fissa, e gli elementi invariabili; il terzo, che è il supremo e glorioso, è quello che io chiamo *intelletto astratto* il quale comprende le forme, da cui deriva la perfezione, forme, che non esistono punto nel soggetto. Il filosofo dunque aspira a contemplare in queste l'essenza dell'essere per iscoprirvi la verità (*Opera omnia*, Vol. IX, pag. 64). Ma ciò che doveva specialmente richiamare l'attenzione dei filosofanti sopra di lui fu la sua teoria dell'unità dell'intelletto, tanto dibattuta dai maggiori scolastici e rinnovata nel risorgimento delle scienze e delle lettere in Italia.

Ecco ora lo svolgimento di tale teoria secondo Averroè: *Scias quod certitudinis huius rei (intellectus materialis essentiæ) cognitio existit in duabus radicibus. Una est speculatio in esse intellectus materialis..... Secunda est speculatio in re propter quam intellectus abstractus est causa reducendi intellectum materialem in esse actu intellectum, et hoc est scire, si est causa secundum modum efficientis, et motoris solum, sicut reperitur in motoribus naturalibus, aut per viam formæ et finis, sicut faciunt abstracta in animalibus superioribus* (*ibid.*, c, 2).

Posta così la gravissima questione, riflette che secondo Aristotile la facoltà che debbe ricevere le cose intelligibili è necessario che sia del tutto impassibile, cioè che non riceva i cambiamenti che hanno luogo nelle facoltà inferiori passive a cagione del loro mescolamento col soggetto in cui si trovano; è necessario che essa non abbia altra passione all'infuori della attitudine ad intendere, che sia in potenza come la cosa che apprende ma non già la cosa stessa. Essa è la facoltà che è alle cose intelligibili come i sensi sono alle sensibili, colla differenza però che la facoltà, la quale riceve l'impressione delle cose sensibili è in qualche modo mischiata al soggetto in cui si trova; laddove quella è assolutamente libera da ogni miscuglio con qualsiasi forma materiale. In fatto poichè questa facoltà che si chiama *intelletto materiale* intende tutte le cose, è necessario che non sia mescolata ad alcuna forma, ossia al soggetto in cui si trova, come lo sono le altre facoltà materiali. Imperocchè se fosse mescolata ad una qualche forma risulterebbe o l'una o l'altra di queste due cose; cioè o la forma del soggetto a cui sarebbe quella facoltà mischiata diverrebbe un ostacolo alle altre forme che essa debbe percepire, ovvero muterebbe le forme percepite. E così le forme delle cose non esisterebbero più nell'intelletto tali, quali sono, ma sarebbero cambiate in altre, che non sarebbero più le forme delle cose. Ma essendo nella natura dell'intelletto di percepire le forme delle cose senza alterarne la natura, così è necessario che essa non sia mescolata ad alcuna forma. Ma se l'intelletto è tale, dice Alessandro, che la sua natura non possa essere che quella di una semplice disposizione, segue che l'intelletto in potenza sia una semplice disposizione e non alcun che in cui si trovi la disposizione. È vero che questa si trova in un soggetto, ma non mescolandosi con esso, il suo soggetto non è esso stesso intelletto in potenza, cioè il soggetto della disposizione non è esso stesso intelletto solo in potenza, ed è diverso dal soggetto in cui si trova essa disposizione. Il contrario si verifica per le altre facoltà materiali, il cui soggetto è una sostanza vuoi composta di forma e materia, vuoi semplice, nel qual caso sarebbe la materia prima.

Averroè dopo aver esposte le opinioni di altri Commentatori che scorgono nell'intelletto materiale una sostanza avente in sè una disposizione, continua: quando si tien conto degli elementi dubbiosi, che implicano tali opinioni si fa manifesto che l'intelletto sotto un aspetto è una disposizione spoglia di forme materiali, come dice Alessandro, sotto un altro una sostanza separata fornita di tale disposizione; voglio dire che questa la quale si trova nell'uomo è una cosa che si attacca alla sostanza separata, perchè questa è unita all'uomo; ma che la stessa disposizione non è cosa che sia inerente alla natura della sostanza separata, come opinarono alcuni, nè una mera disposizione come parla Alessandro. Ciò che prova non essere semplice disposizione è che l'intelletto materiale può concepirla come vuota di forme; quindi bisognerebbe che potesse concepire il nulla, poichè può concepire sè stesso come vuoto di forme. Per il che ciò, che percepisce questa disposizione e le forme, che vi sopravvengono, debbe essere necessariamente qualche cosa all'infuori della disposizione. Dunque l'intelletto materiale è una cosa composta della disposizione che esiste in noi e di un intelletto che vi si aggiunge; il quale in quanto aggiunto è un intelletto predisposto in potenza e non in atto; ma che è intelletto in atto in quanto non è più unito alla disposizione, e questo è egli stesso intelletto attivo, la cui essenza dichiarerò dopo. Inoltre in quanto è congiunto alla disposizione è intelletto in potenza, il quale non può percepire sè stesso, ma bensì può percepire ciò che non è se stesso, cioè le cose materiali; invece in quanto non è unito alla disposizione, è intelletto in atto, che percepisce sè stesso ma non le cose, che sono fuori di sè, ossia le materiali.

Ciò risulterà chiaro dalla dimostrazione che nella nostra anima vi sono due specie di operazioni, l'una di produrre le forme intelligibili, l'altra quella di riceverle; ed in quanto esso (intelletto) fa le forme intelligibili si chiama intelletto agente, in quanto le riceve intelletto passibile, ma non è che una sola e stessa cosa. E questa è la vera opinione di Aristotile. Imperocchè noi evitiamo di fare di una cosa, la quale è una sostanza sepa-

rata, una specie di disposizione come opinarono altri interpreti, giacchè noi teniamo che la disposizione vi si trova non già per la natura (della sostanza), ma bensì perchè essa (la sostanza) unita ad un'altra cosa nella suddetta disposizione si trova essenzialmente, cioè nell'uomo. Ponendo inoltre esservi una cosa, cui quella disposizione tocca in modo accidentale, evitiamo di fare dell'intelletto in potenza una mera disposizione (*ibid.*, c, 2, *Confr. Comm. medium de Anima* III).

Averoè passando quindi a trattare dei rapporti che intercecedono tra l'intelletto unito alla disposizione e l'intelletto attivo individuale e l'intelletto attivo universale, suppone che l'intelletto, che si unisce alla disposizione che è in noi per formare l'intelletto attivo individuale, cui nomina *intelletto acquisito, intellectus adeptus* (*Comm. de An.* III, fol. 175) è anche esso una emanazione dell'intelletto astratto universale, il quale sarebbe una delle intelligenze delle sfere celesti, la più vicina al nostro globo, e perciò più direttamente in rapporto colla nostro natura.

Averroè discorre di questi rapporti nel suo *Commento al libro III dell'Anima* e in modo speciale nel trattato de *Animæ beatitudine quæ est secundum Aristotelem conjunctio intellectus abstracti cum anima humana*, come pure nell'opuscolo *sive Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine.* Averroè dice che Aristotile aveva promesso di trattare tale questione più tardi, ma in fatto non appare più in alcun scritto di lui. Abbiamo veduto che la questione qui indicata da Averroè è quella che lo Stagirita enuncia colla parola: in riassunto l'intelletto in atto è le cose quando le intende; vedremo più tardi se sia o no possibile che l'intelletto senza essere egli stesso separato da grandezza, intenda alcun che il quale ne sia separato (*de An.* III, c. VIII), questione che noi crediamo aver dimostrato a suo luogo essere stata da Aristotile risoluta.

Ora Averroè non credendola risoluta da Aristotile sostiene dovervi esistere un legame tra l'intelletto separato e l'intelletto materiale come vi è tra la forma e la materia, inoltre è l'in-

telletto acquisito quello che percepisce l'intelletto attivo universale, perchè se questo percepisce quello, cioè l'intelletto acquisito, nell'intelletto attivo universale, vi sarebbe un accidente nuovo, il che ripugna ad una sostanza eterna come è l'intelletto attivo universale, o l'intelletto astratto. Laonde è l'intelletto umano che debbe potersi innalzare fino all'astratto ed identificarsi in qualche modo col medesimo, restando tuttavia corruttibile. Ciò avviene perchè allora l'elemento corruttibile (intelletto acquisito) si cancella; imperocchè nel momento in cui l'intelletto acquisito è attratto dall'intelletto attivo universale, è necessario che questo agisca sull'uomo in modo diverso dalla prima volta in cui avvenne la riunione dell'intelletto attivo col materiale per formare l'intelletto acquisito, e quando questo ascende all'intelletto astratto universale, si cancella, e non vi resta per così dire che la tavola rasa dell'intelletto passibile, il quale non essendo determinato da alcuna forma può ricevere tutte le forme; ed è allora che si genera in lui una seconda disposizione la quale gli fa percepire l'intelletto universale.

Ora se si chiede perchè la prima disposizione, ossia l'intelletto materiale non si congiunga subito all'intelletto astratto universale, Averroè risponde che questo esercita due azioni diverse sopra di quello, l'una la quale ha luogo mentre esso non ha ancora perfezionato il suo essere, cioè finchè non è passato all'atto ricevendo le forme intelligibili; l'altra poi consiste nell'attrarre a sè l'intelletto in atto o acquisito. Ma se questa azione avesse subito luogo non esisterebbe l'intelletto acquisito, il quale è pure una condizione necessaria alla nostra esistenza intellettiva. Laonde l'intelletto acquisito nasce mediante la prima azione dell'intelletto attivo, ma scompare quando dobbiamo giungere alla conoscenza dell'intelletto attivo universale, perchè la forma più forte, fa scomparire la più debole. Ed è così che la sensibilità è una condizione essenziale all'esistenza della immaginazione, ma quando questa prende la prevalenza, la sensazione scompare, perocchè l'immaginazione non produce

il suo effetto, se non quando in certo modo i sensi sono scomparsi, come ad esempiò nelle visioni.

La seconda azione risulta anche dalla natura dei due intelletti; come il fuoco, avvicinato ad un combustibile, lo brucia e trasforma, così l'intelletto attivo universale operando sul materiale, quando è già divenuto acquisito per la prima azione. Giacchè allora o l'intelletto attivo opera direttamente per attrarre a sè l'intelletto acquisito, o fa ciò mediante un intermediario che Averroè chiama *intelletto emanato*. Ma la facoltà di giungere alla congiunzione coll'intelletto astratto universale non é eguale per tutti gli uomini, dipendendo da tre cose; dalla forza primitiva dell'intelletto materiale, la quale alla sua volta dipende dalla virtù immaginativa della perfezione dell'intelletto acquisito, che esige sforzi speculativi; dalla infusione più o meno pronta della forma destinata a trasformare l'intelletto acquisito. Per quest'ultima condizione Averroè sembra voler intendere una specie di soccorso sopranaturale proveniente dalla grazia divina, che Averroè pure fa intervenire *nella congiunzione.*

In tutti i casi però non si giunge alla congiunzione coll'intelletto astratto ed alla unione con lui, *ita ut cum eo fiat unum, quod est sine dubio supremus gradus perfectionis... nisi senectute et perseverantia in speculationibus et non deficiendo ei (homini) res, quœ existimantur esse necessariœ, Et videtur secundum eos quod adveniat hœc perfectio multis hominibus prope separationem ab hoc sœculo, quoniam est perfectio contraria perfectioni corporali... Perfectio vero ex qua provenit hoc est nimis difficilis, nam ex conditionibus eius est ut non sit peccatum in credulitate sua, et ideo existimatur de eo quod sit proprium de hominibus excelsis.... Demum perfectio, quam in animus, erit per scientias inventivas et opiniones veras, et mores bonos ac operationes bonas* (*Tract, de Animœ beatitudine*, c. 1, 3, *Epistola de Connexione intellectus abstracti cum homine, sub fine*).

Se non che la beatitudine di questa intima congiunzione ed unione dell'uomo coll'intelletto astratto universale, non solo è

concessa a pochi mediante lo studio, i buoni costumi e le buone opere ma non è che temporanea e chi non la raggiunge nella vita presente non la raggiunge più, giacchè Averroè nel proemio all'ottavo dei *Fisici* afferma, *fortunitatem ultimam esse secundum fatuos vitam æternam.*

Ne poteva essere altrimenti, poichè nell'uomo non esiste che una semplice disposizione la quale nasce e perisce con lui; giacchè l'intelletto materiale accede all'uomo dal di fuori e tutte le trasformazioni che subisce fino alla sua unione ed identificazione coll'intelletto astratto non penetrano l'essenza dell'uomo, ma ne sono una accidentalità, la quale cessa colla morte del medesimo, comunque le indicazioni intellettuali che emanano dall'intelletto astratto universale siano permanenti nella specie umana.

Averroè come i suoi predecessori in generale alla gnoseologia di Aristotile ha sostituito una sua dottrina propria, giacchè il concetto, che egli si forma dell'intelletto materiale, cioè dell'intelletto dell'anima di Aristotile, come risultante di una disposizione e dell'intelletto, che viene all'uomo dal di fuori, il quale in quanto è separato è in atto, ma in quanto si unisce alla disposizione è in potenza è evidentemente in contraddizione coi testi di Aristotile. Nè è più coerente ai testi la teoria dell'emanazione dell'intelletto materiale dall'intelletto astratto universale, come quella del modo in cui si compie l'unione dell'intelletto acquisito col medesimo, sebbene sotto un certo aspetto anche Aristotile riponga la completa beatitudine concessa all'uomo nella contemplazione, nel vivere secondo quello che in lui vi ha di divino, cioè secondo il νοῦς. Ma ciò che ha legato alla storia della filosofia il nome di Averroè e *L'Averroismo* è specialmente la sua dottrina dell'unità dell'intelletto e della mortalità dell'anima; ed è questa che sopratutto venne impugnata dai Commentatori scolastici di Aristotile, pur credendo di restare fedeli interpreti di questo.

Se non che la dipendenza delle funzioni sensitive ed intellettive dall'anima umana, la sua sopravvivenza alla distruzione del corpo, colla coscienza delle proprie azioni per gli interpreti

cristiani era un'esigenza della loro fede religiosa, giacchè l'immortalità dell'anima nella sua personale individualità è un dogma fondamentale della medesima, quindi *a priori*, volere o non volere Aristotile, doveva piegarsi a questa esigenza.

Ora, i primi indizi di comunicazione dei Dottori cristiani cogli Arabi si trovano fino dal Secolo XII. In fatto Ugo di S. Vittore vissuto nella prima metà del Secolo XII ne' suoi libri didascalici sembra dare la preferenza a Platone sopra Aristolile, cui probabilmente conobbe per mezzo degli Arabi, e per lo stesso mezzo forse anche Galeno, di cui riproduce alcune vedute fisiologiche, come riproduce l'ipotesi delle diverse cellule del cervello affette alle diverse facoltà, delle quali avevano ripetutamente parlato i Commentatori Arabi.

Ugo poi ha il merito incontestabile di avere pel primo fra i Dottori cristiani cercato di dimostrare psicologicamente l'unità radicale dell'anima umana. Le facoltà dell' anima, scrive egli, sono i sensi, l'immaginazione, la ragione, la memoria, l'intelletto e l'intelligenza... I sensi percepiscono le forme nella materia; l'immaginazione fuori della materia. L'immaginazione si spande su tutto, si muove, si agita, erra, erra a suo grado; tuttavia non esce da sè stessa, ma in sè percepisce spazii immensi, abbraccia colla meditazione tutte le opere create, colla contemplazione tutte le cose celesti. La ragione percepisce le materie, le forme, le differenze, le proprietà, gli accidenti degli oggetti; stacca la qualità dai corpi non già in realtà, ma coll'astrazione e mediante una veduta dello spirito. L'intellelto apprende le sostanze invisibili ed intelligibili; l'intelligenza immediatamente Dio stesso, apprendendo quello, che è il sommo di tutte le cose, ciò che è vero ed immutabile; essa quindi non si dirige che ai principii delle cose, le sostanze, le idee, Dio, e ne prende una cognizione pura e certa (*de Anima*).

Il genio cerca ciò, che è sconosciuto, la ragione giudica le sue scoperte; la memoria raccoglie questi giudizi, e conserva altri materiali per nuovi giudizi. Per tal modo si forma una specie di ascensione progressiva dalle cose inferiori alle supe-

riori, quelle dipendono da queste. L'intelletto è una specie di immagine della intelligenza, la ragione dell'intelletto e così di seguito. I sensi formano l'immaginazione, questa la ragione e così nasce la prudenza; la presenza divina illumina la ragione, produce l'intelligenza, e così si origina la sapienza. Vi sono dunque due movimenti e per così dire due facce nello spirito umano; vi è un movimento che innalza la ragione verso le cose celesti ed è la saggezza; un altro che la fa discendere verso le cose terrestri ed è la prudenza (*Eruditio didascalica*, II, c. 6).

La scala ascensiva, che egli nomina anche *Scala del Cielo*, e la discensiva, cui accenna per rendere ragione del duplice movimento del pensiero, mostrano che pel tramite dei Commentatori Arabi non è straniero ad alcune vedute dei Neoplatonici; ma ciò che lo fa originale è che nella sua psicologia non introduce nemmeno nominalmente una pluralità di anime, giacchè per lui l'anima umana in quanto anima il corpo può dirsi anima, come in quanto contiene l'essenza propria della conoscenza razionale mediante cui si innalza sino a Dio è spirito; quindi essa è una e sempre la stessa come quella che vive in sè per la ragione e pel pensiero e comunicando al corpo la sensibilità vivifica tutto l'organismo corporeo (*ibid*,, *ibid*,).

Nello stesso indirizzo procede il suo discepolo Riccardo di S. Vittore; il quale, paragonato il luogo dove *la contemplazione* pone la sua sede al vertice di altissimo monte da cui domina tutto, aggiunge: il pensiero umano erra quà e là per sentieri tortuosi, incerto; la meditazione tende con grandi sforzi a raggiungere la meta per vie ripide e scoscese; la contemplazione si slancia con rapido e libero volo verso l'oggetto prescelto, guidata dalla ispirazione. Il pensiero è senza travaglio e senza frutto; la meditazione è un lavoro fecondo; la contemplazione ottiene il frutto senza fatica. La divinazione è propria del pensiero, l'investigazione della meditazione, l'ammirazione della contemplazione. Il primo appartiene alla immaginazione, la seconda alla ragione, la terza alla intelligenza; il pensiero percorre successivamente gli oggetti, la meditazione tende all'unità,

la contemplazione abbraccia l'universalità con un solo sguardo (*Beniaminus minor* I, c. 3, 4, 15; II, c. 16).

I sensi carnali (esterni) prendono il senso del cuore (comune) nella percezione degli oggetti, perchè se lo spirito non conoscesse prima gli oggetti sensibili mediante gli organi corporei, non gli si porgerebbe l'occasione di esercitare sopra quelli la attività del pensiero... D'altra parte che sono le cose visibili se non pitture delle invisibili? ma non già collo sguardo della ragione, che cerca, penetra e scopre sensibilmente le cose occulte, risalendo dagli effetti alle cause o discendendo da questi a quelli, bensì con uno sguardo diretto, immediato il quale coglie la potenza e la forma di quei sublimi oggetti (*ibid.* II, c. 17, 18; III, c. 9).

Riccardo come Ugo costruisce una scala della contemplazione di sei gradi, nel primo dei quali essa si esercita colla sola immaginazione; nel secondo colla immaginazione diretta dalla ragione; nel terzo colla ragione diretta dalla immaginazione; nel quarto colla ragione diretta dalla ragione stessa; nel quinto essa si innalza al disopra della ragione, ma a cose che nulla hanno di contrario alla medesima. Nel sesto infine la contemplazione abbraccia quello, che è al disopra della ragione e le pare contrario (*ibid.* I, c. 6). Non insistiamo sopra altri particolari, giacchè qui intendiamo solo di mostrare che fino dagli incunaboli la psicologia dei Dottori cristiani attraverso le reminescenze aristoteliche, arabe, neoplatoniche propugna l'unità radicale dell'anima umana come centro di tutte le funzioni sensitive e razionali.

Fin qui sembra che le opere di Averroè, le quali sarebbero state pubblicate in gran parte nell'ultimo quarto del secolo XII non fossero ancora conosciute nè in Francia nè in Italia. Secondo Pico della Mirandola le prime traduzioni di alcune opere di Averroè fatte da Giovanni di Siviglia ad istanza di Alfonso re delle Spagne sarebbero passate nelle Scuole di Francia e d'Italia, ed Alberto Magno pel primo le avrebbe conosciute (*In Astrol.*, S. XII). Il Patrizio le cui *discussioni peripatetiche* fornirono la

materia a lavori più volte rifatti intorno alle opere di Aristotile conferma che gli studi letterari penetrarono dalla Spagna in Francia e in Italia, ed aggiunge: si ignora quale sia stato il primo che coltivasse la filosofia di Aristotile, tuttavia se male non mi appongo, sembra che Alessandro di Hales ed Alberto Magno siano stati i primi ad esporla con commentarii (t. I, libro X, p. 145). Vi sono tuttavia argomenti per credere che altri dottori scolastici prima dei due nominati abbiano conosciuto le opere di Averroè, e tra essi indubbiamente Guglielmo di Alvergna (vescovo di Parigi dal 1228 al 1248). In fatti egli cita opere di Platone, Aristotile, Avicenna, Averroè ed altri espositori arabi, come si fa manifesto da due suoi trattati, l'uno *de Universo*, l'altro *de Anima*. Nel primo stabilisce che il mondo non è eterno ma creato nel tempo, e dall'armonia, che regna nell'Universo dimostra che l'azione provvidenziale non si arresta, come secondo lui, pretende Aristotile, alle sommità, alle leggi generali, ma si estende sino agli individui anche minimi. Nel secondo appoggiandosi al testimonio della coscienza prova l'unità e immortalità dell'anima, argomentando così: *non potest fieri ut, qui intelligit aliquid, ignoret se illud intelligere; quare scit hoc suam intelligere esse quid se et in se. Scit autem indubitanter et intelligit intelligere non esse nisi in intelligente* (*de An.* c. I, p. 4).

Le seguenti parole dal testo greco: *τὸ δὲ λέγειν, ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμόιου κὰν ἔί τις λέγον τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν, βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴτ ψνχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, αλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ* (*de An.*, I, c· 4, § 12). Letteralmente dire che l'anima si sdegna, vale quanto (dire) che l'anima tesse o fabbrica una cosa; perchè forse sarebbe meglio non già dire che l'anima compassiona, impara e riflette, ma l'uomo per mezzo dell'anima. Ora Guglielmo nella traduzione arabo-latina leggeva: *dicere autem quod anima irascitur, est simile quod texit aut ædificat; melius enim videtur non dicere quod anima putatim habet, aut docet, aut distinguit, sed dicere quod homo facit hoc propter animam* e vi opponeva questo commentario: *verum*

ista expositio Aristotelis multum longe videtur esse ut intentione ipsius, cum ipse generaliter removeat scire et intelligere ab anima. Expositio autem ista cum sit multum particularis, videtur solummodo de quodam scire et intelligere. Forsitan autem apud Græcos id est græco eloquio intentio Aristotelis aptior est, et alia in prædicto sermone, quam nostra latinitas exprimit... Proinde mihi videtur abusivum valde... Omnibus igitur iis diligentius inspectis atque pensatis tutius est contradicere interpretationi et sensum, quem imponunt isti imbecilles sermoni Aristotelis antedicto, et verisimile est, ut prædixi, latinitatem nostram intentionem Aristotelis nobis non explicare in parte ista (*de Anima*, p. 81, 82).

Se Guglielmo avesse potuto leggere il testo greco avrebbe facilmente compreso che la versione sebbene con qualche inesatezza presentava il senso del testo greco. Ma a Guglielmo riusciva duro di negare all'anima l'imparare e l'intendere, e d'altra parte l'autorità di Aristotile pesava sul suo giudizio, quindi per conservare all'anima umana le sue più nobili funzioni ed in qualche modo non disdire l'autorità di Aristotile suppone che il pensiero di questo non sia reso esattamente dal traduttore.

Ma quello tra i Dottori scolastici, che, se non primo, si mostra più versato nelle opere e nei Commentarii degli Arabi e specialmente di Averroè è Alberto Magno, che ripete l'elogio di Averroè ad Aristotile, ma non intende di mutarne puramente e semplicemente le dottrine. Alberto è anche il primo che pur giovandosi dei Commenti di Averroè impugna l'unità dell'intelletto da questo propugnata, ed intende di confutare questa teoria non appoggiandosi alla dottrina rivelata; *nihil secundum legem nostram dicemus, sed omnia secundum philosophiam,.. tantum ea accipientes quæ per syllogismum accipiunt demonstrationes* (*Opera*, vol. V, p. 218).

La confutazione di Alberto qualunque sia il valore che le possa attribuire la critica filosofica, ha l'indiscutibile significato della seria resistenza che la Scuola in nome della filosofia cri-

stiana opponeva all'invasione dell'Averroismo fino dal suo primo apparire in Italia.

Contro Aristotile poi propugna una teoria dell'anima, nella quale pur ritenendo parecchie opinioni che trae da Aristotile e dai Commentatori arabi, se ne discosta essenzialmente rispetto al punto capitale, che compendia in queste parole: *Dicimus igitur animam illam esse quamdam substantiam incorpoream in potestate animæ completam: et ideo habet in se potestatem vitæ sensitivam et potestatem vitæ vegetativam, et potestatem vitæ agendi opera intellective, et ispa est una substantia uniens in se omnes istas potestates naturales* (*de Anima* III, *Trad.* 2ae, c. 12, pag. 144). Ed altrove: *anima dicitur in quantum corpus animat et vivificat, mens in quantum recolit, animus dum unit, ratio dum recte judicat, spiritus dum spirat, vel quia spiritualem naturam habet; sensus dum sentit, memoria dum recordatur, voluntas dum consentit. Hæc omnia diversa sunt animæ non propter essentiæ pluralitatem, sed propter effectuum multiplicitatem et operationem* (*compendium Theologicæ veritatis*, l. 11, c. 31).

L'anima umana adunque nella potente unità della sua sostanza ha molteplici funzioni, le quali tutte si radicano nella medesima. Rispetto alla funzione intellettiva egli insegna doversi attribuire alla stessa quattro differenze; la prima e seconda na tura e sotto questo aspetto si divide in intelletto agente e intelletto in potenza; la seconda comune l'oggetto, e riguardo a questo si divide in intelletto speculativo e pratico; la terza si riferisce alla dignità, ed in ordine alla stessa si divide in superiore ed inferiore; l'ultima si riporta all'atto e rispetto a questo si divide in abito e in atto; in abito in quanto può intendere quanto vuole, in atto in quanto intende attualmente e attualmente si volge all'intelligibile. La differenza tra l'intelletto in atto e l'acquisito si ricava dalla maggior o minor perfezione dello intelletto potenziale; perocchè quando questo riceve la specie pel lume dell'intelletto agente allora dicesi intelletto in effetto o in abito; quando poi riceve perfettamente il lume secondo

la formale congiunzione allora si dice acquisito. Ma è necessario ritenere fermamente che tutte queste differenze dell'intelletto si prendono solo o secondo l'atto, o l'abito, o il modo di intendere, ma niuna secondo la divisione della potenza intellettiva, eccetto la prima, che riguarda l'intelletto agente e l'intelletto potenziale (*ibid.* II. c. 44).

L'intelletto agente opera in due modi, cioè separando le forme col renderle semplici ed universali, e ponendole nell'intelletto potenziale, *intellectus agens est qui abstrahit species ab imagine sine phantasia et sua irradiatione facit universales, ac ponit in intellectu possibili.* Come nella visione sensibile si esige la luce astraente le intenzioni dei colori e le similitudini del colorato poste nell'aria, non già secondo la specie, ma secondo l'intenzione e la similitudine; così l'intelletto agente, che è la luce dell'anima, *lux animæ*, pone le specie astratte dalla fantasia nell'intelletto possibile, non già attualmente ma secondo l'intenzione e la similitudine... L'intelletto si dice in potenza in quanto può ricevere le specie, ma non le ha ancora ricevute, come una tavola nuda non avente alcuna pittura, ma che può ricevere qualunque pittura. Quando poi ha ricevuto la specie allora è intelletto in effetto o in abito, quando poi è illustrato da molte specie (astratte dall' intelletto agente dai fantasmi), allora dicesi *intellectus adeptus sive acquisitus* (*ibid.* II, c. 45-46).

Ma che cosa è questo intelletto agente il quale differisce per natura dall'intelletto in potenza, e come si può conciliare colla unità radicale dell'anima umana?

Per rispondere a tali domande Alberto osserva altro essere il modo secondo cui Dio conosce le cose, altro quello per cui le conosce l'angelo, altro quello mediante cui l'uomo conosce le creature e Dio stesso. L'intelletto divino conosce e intende le cose tutte per sè, l'angelico per le specie concrete, che sono le similitudini delle cose, l'umano per le specie astratte dalle cose prima percepite coi sensi, eccetto Dio stesso. L'uomo dunque mediante il senso conosce le cose presente il loro oggetto, per l'immaginazione le cose assente il loro oggetto, ma colle appen-

dici dalla materia, ma sotto l'intenzione universale, cioè sotto la forma universale. Quindi l'anima mediante l'intelletto in certo modo conosce tutte le cose ed entra con loro in comunicazione; conosce poi Dio come sopra di sè e sè stesso in sè, gli angeli come prossimi a sè, ciò che si contiene nel mondo sublunare come sotto di sè.

Ma aggiunge Alberto l'anima mediante l'intelletto non conosce Dio per astrazione come conosce le altre cose, perchè la similitudine della cosa astratta essendo più semplice della cosa da cui si astrae, per conoscere Dio in tal modo dovrebbe esservi qualche cosa più semplice di Dio, ciò che non può essere in alcun modo. Inoltre l'astrazione implica l'universale ed il particolare, mentre ciò non può cadere in Dio; in conseguenza Dio è da noi conosciuto per cognizione naturale, attesochè « L'intelletto possibile è formato dal lume dell'intelletto agente, il quale è la somiglianza della prima luce, ed in questa somiglianza della prima luce conosce il lume, che è Dio stesso » *Cognoscitur igitur Deus naturali cognitione, quia intellectus possibilis ita formatus lumine intellectus agentis, quod est similitudo primæ lucis, et in hac similitudine cognoscit lumen quod est Deus* (*ibid.* II, c. 45).

Nell'illustre discepolo di Alberto Magno, S. Tommaso, troviamo ribadita la stessa dottrina ma con maggiori particolari, dei quali tuttavia non toccheremo se non quanto riguarda strettamente il nostro studio. Anzitutto afferma l'unità radicale dell'anima umana scrivendo: *Quum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur et sentimus, et movemur secundum locum et similiter quo primo intelligimus* (*summa totius Theologiæ, prima pars. Quæst* LXXVI, *art.* 1us).
Ed a sostegno di tale unità radicale oltre ad altri argomenti metafisici ne adduce uno psicologico fornito dalla quotidiana esperienza, cioè che una operazione dell'anima, quando è molto intensa soffoca e impedisce tutte le altre, il che non potrebbe

accadere se il principio delle nostre azioni non fosse essenzialmente uno, *una operatio animæ, quum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionem esset per essentiam unum* (*ibid.* Q. LXXVI, *art.* 3us).

Nè meno tenacemente impugna l'unità dell'intelletto per tutti gli uomini: anzitutto, osserva egli, il pensiero è un fatto che si produce presso tutti gli uomini, nè i filosofi se ne sarebbero occupati se non l'avessero osservato in sè stessi. Ma come potrà l'uomo pensare se la facoltà del pensiero ossia l'intelletto è, come pretende Averroè, fuori della natura di lui... e non è egli manifesto che ogni conoscenza diviene impossibile ed inesplicabile in quanto è individuale? Invano le impressioni degli oggetti esterni saranno ricevute dai sensi, perocchè non avendo l'anima un potere attivo per lavorarvi sopra, esse giammai potrebbero essere trasformate in nozioni intelligibili; anzi l'anima non se ne accorgerà neppure, ed esse rassomiglieranno a quelle immagini dipinte su di un muro e cui il muro non vede, benchè cadano sotto gli occhi degli spettatori; ora lo spettatore qui è l'intelletto, il quale secondo l'ipotesi è superiore all'uomo. *Sicut igitur paries non videt, sed videtur ejus color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod ejus phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile ergo est quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois* (*de Unit. Intell.*, p. 258).

Ma vi ha di più: il pensiero è talmente legato alla volontà, che questa non potrebbe esistere senza di quello; ora se il principio del pensiero non fa parte integrante della nostra natura, se l'intelletto apparisce solo nell'individuo ma non gli appartiene come cosa propria, anche il principio della volontà sarà necessariamente fuori di noi. Quindi noi cesseremo di volere, come cessiamo di conoscere, cioè non siamo più padroni dei nostri atti, non potremo più meritare nè demeritare; così la responsabilità umana diviene una chimera e non pur la morale dei filosofi, ma anche l'Evangelica sarà distrutta nella sua base. *Si intellectus non est aliquid hujus hominis... non erit in hoc*

homine voluntas... et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquid ejus actus erit laudabilis aut vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiæ (*ibid.*, pag. 261)... *Non propter revelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia* (*ibid.*, *ibid.*).

Che la dottrina dell'unità dell'intelletto conducesse logicamente ad identificare il pensiero e la volontà di tutti gli uomini è appunto ciò che dimostra S. Tommaso scrivendo: *Manifestum est enim, quod si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones. Sic si unus homo tangat diversa duobus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero instrumentum sit unum e converso et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio. Sicut si multi uno fune trahent novem erunt multi trahentes et unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicitur unum agens et una actio... Manifestum est autem quod qualitercumque intellectus seu uniatur, seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obedicent enim vires sensitivæ intellectui et ei deserviunt. Si vero poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum essent quidem plures videntes sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversi dicentur alia, quibus omnibus intellectus utitur, quasi instrumentis, nullo modo sortes et Plato poterit dicere nisi unus intelligens. Et si addamus quod ipsum intelligere, quæ est actio intellectus, non sit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum, sequetur alterius, quod sit et agens unum et actio una, idest, quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere, dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Potest autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma secundum quod aliud in me et aliud in te,*

esset forma intellectus possibilis, quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis; quæ a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis ejusdem speciei, non abstrahitur nisi una species intelligibilis... Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Averroes fingit in tertio de Anima. Relinquitur ergo, quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum (*S. Theol. pars* 1ª, *Q.* LXXVI, art. 2).

Senza insistere ulteriormente su questo punto ci resta ad esaminare i pensamenti di S. Tommaso intorno agli uffici dell'intelletto agente e possibile rispetto all'intendere dell'anima umana. L'intelletto ha per oggetti essenziali: 1° l'intendere in generale, il che comprende senza eccezione tutti gli intelligibili, appunto come tutti i particolari colori sono compresi nell'idea generale di colore; 2° i primi principii o assiomi, come il principio di contraddizione; 3° i generi e le specie. Ma come arriviamo a questi concetti? In tesi generale egli stabilisce che se l'essere dell'anima non dipende punto dal corpo, questo tuttavia è necessario all'anima perchè essa possa compiere la propria operazione che è l'intendere: *maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem quæ est intelligere* (*S. Theol. p.* 1ª, *Q.* LXXXIII, art. 4). Quindi: *ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur*, perchè se giammai avessimo percepito un tutto coi sensi non potremo intendere che il tutto è più grande di una sua parte, appunto come un cieco non può giudicare dei colori (*Contra Gent.* II, c. LXXXIII). *Ea quæ in sensum non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur* (*ibid.* I, 3). Lo stesso

ripete nel Compendio di Teologia, capo LXXXIII, *quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum.*

Ciò posto all'apprensione intellettuale sono necessarii due principii, l'intelletto a cui spetta il fare tutto, ossia l'intelletto agente, e l'intelletto a cui appartiene tutto ricevere ossia l'intelletto possibile, giacchè come in ogni natura vi sono principii sufficienti alla generazione propria od operazione, così vi sono nell'anima. In fatto l'atto dell'intendere per una cosa e mede sima potenza non può applicarsi, perchè l'anima nulla intende se non viene informata dalla specie verso cui è in potenza, come la pupilla verso i colori. Per questa potenza per cui l'anima riceve non può essere tratta all'atto, ma è necessario che vi sia tratta da altre, che è in atto rispetto all'intelletto possibile ed alla specie intelligibile.

Ma poichè la specie non è ricevuta nell'intelletto possibile se non sceverata dai sensibili materiali, e questo non può aver luogo se non per quello, che è immateriale in atto, è necessario che nell'anima oltre l'intelletto possibile si ponga anche l'intelletto agente, così che essa per una parte è in potenza e per un'altra è in atto rispetto alle specie intelligibili. Come il fuoco quando opera sull'acqua, opera sopra di essa pel calore, che ha in atto e patisce dall'acqua per la freddezza che ha in potenza, mentre questa è in atto nell'acqua; così l'anima, perchè in atto è immateriale, come è in atto rispetto alla specie immateriale, ma è in potenza rispetto alla specie materiale, e quando vuole può renderla in atto, e ciò per l'intelletto agente, cioè può astrarre la specie dalla materia e dai sensibili materiali (*de Potentiis*, c. 6).

L'astrazione poi non si debbe intendere secondo la cosa, ma secondo la ragione. Imperocchè come vediamo nelle potenze sensitive che, sebbene alcune cose siano congiunte secondo realtà, tuttavia di esse così congiunte può la vista od altro senso apprendere l'una senza l'altra, come la vista apprende il colore del pomo senza il sapore congiunto al colore, così a più forte ragione avviene nella potenza intellettiva. Di vero sebbene i

principii del genere e della specie non siano mai se non negli individui, pure può apprendersene uno senza l'altro, ad esempio l'animale senza l'uomo, il cavallo e le altre specie; come può apprendersi l'uomo senza apprendere Socrate, la carne, le ossa, l'anima senza apprendere queste carni, e queste ossa; e così sempre l'intelletto apprende le forme astratte, cioè le cose superiori senza le inferiori. Nè con ciò l'intelletto intende falsamente, perchè non giudica queste essere senza quelle, ma apprende e giudica di una cosa senza giudicare dell'altra.

L'oggetto poi, che è richiesto per intendere è il fantasma e la similitudine della cosa particolare che è nell'organo della fantasia. Epperciò come la visione sensibile si compie per tre cose, cioè pel colore opposto alla vista, per la vista, che riceve la similitudine del colore, e per l'atto della luce irradiante sul colore e da invisibile facendolo visibile in atto; così l'intendere è per l'intelletto possibile, che riceve la similitudine del fantasma, per l'operazione dell'intelletto agente, che astrae la specie immateriale dal fantasma, e pel fantasma che imprime la sua similitudine nell'intelletto possibile. Notisi però che il fantasma non è inteso, come è veduto il colore, ma si dice soltanto oggetto dell'intelletto perchè questo non opera senza il fantasma; mentre l'oggetto proprio dell'intelletto possibile è il *quid est*, la quiddità di essa cosa (*ibid.*, *ibid.*).

S. Tommaso insistendo su questo punto aggiunge: come vi sono gradi nelle potenze così ve ne sono negli oggetti; e siccome il senso esterno non può tanto quanto l'interno, nè questo quanto l'intelletto, così l'obbjetto del senso esterno, che sono le qualità patibili, cioè della terza specie, non è così alto come quello del senso comune della fantasia, della immaginativa, il quale obbjetto è la qualità immediatamente inerente alla sostanza della cosa. Ma questi obbjetti sono sopravanzati in eccellenza dalla sostanza della cosa, non potendo la qualità essere senza la quantità e l'una e l'altra senza la sostanza. Quindi ciò, che l'intelletto intende, è la sostanza. La similitudine poi che è nell'anima della cosa, è ciò per cui l'intelletto intende formalmente

la cosa di fuori; il fantasma quello con cui quasi effettivamente intende acquistando la scienza. In fine l'intelletto agente quello che tutte quelle cose tratta e fa attualmente; ma quello che riceve la specie ed elice l'atto dell'intendere è l'intelletto possibile, così che questo solo è il soggetto della scienza specialmente acquistata; invece l'intelletto agente nulla riceve ma è la facoltà dell'anima che tutte le cose fa intelligibili in atto, le quali per loro natura sono soltanto intelligibili in potenza, perchè hanno la materia, la quale impedisce l'intelletto (d'intendere immediatamente), e ciascuna cosa non potrà essere intesa se non in quanto ha l'essere immateriale (*ibid.*, *ibid.*).

S. Tommaso che non lascia sfuggire occasione per ribadire l'unità radicale dell'anima, sebbene si riveli molteplice nelle sue funzioni osserva che l'intelletto possibile considerato in potenza rispetto alla scienza fu detto da alcuni filosofi *materiale,* cioè quasi in niuna maniera in atto; in quanto ha qualche disposizione alla scienza sua incompleta, come quando ha principii per sè noti di qualche scienza, dicesi *disposto*; in quanto ha già l'abito della scienza sebbene non ne usi attualmente, chiamasi *completo* o *perfetto nell'abito*; in quanto specula attualmente secondo l'abito, *intelletto acquisito in atto*. Così sono pure identici l'intelletto speculativo e pratico giacchè la loro differenza non riguarda la natura dell'intelletto stesso ma il fine, quello riguardando lo speculare questo l'operare; così l'intelletto e l'intelligenza non sono potenze diverse, sebbene differiscano, ma non già come potenza da potenza, bensì come l'atto della potenzà, attesochè l'intelligenza sia l'atto dell'intelletto. È vero che l'intelligenza talvolta dai filosofi è presa per una natura o sostanza separata, la quale è detta intelligenza, perchè intende sempre, ma in questo senso non si riferisce al nostro intelletto possibile. Infine l'intelletto non può differire dalla ragione, come si fa manifesto considerando diligentemente il loro atto. Di vero intendere è considerare la verità col semplice intuito; il ragionare è procedere da un inteso ad un altro; epperciò la ragione incomincia sempre dall'intelletto e termina in esso; in conse-

guenza è evidente che per una medesima potenza ragioniamo e intendiamo, cerchiamo la verità e trovatala intendiamo (*ibid., ibid.*).

S. Tommaso con ciò ha bensì dimostrato che l'intelletto agente e possibile si fondano nella essenza dell'anima, ma resta a provare: *qualiter istæ duæ potentiæ conveniunt in una essentia animæ.* Quindi: *considerandum relinquitur quomodo hoc possibile sit.* Posta così la questione, S. Tommaso scrive: sembra che ciò non possa non far sorgere qualche difficoltà. Imperocchè l'intelletto possibile è in potenza a tutti gli intelligibili, l'intelletto agente fa sì che gli intelligibili essenti in potenza siano intelligibili in atto, e così è necessario che sia paragonato a questi siccome l'atto alla potenza: ora non sembra possibile che sotto lo stesso rispetto riguardo agli intelligibili sia l'anima in potenza ed in atto, quindi sia impossibile che nell'unica sostanza dell'anima convengano l'intelletto agente e possibile. Ma tale difficoltà si risolve facilmente considerando in qual modo l'intelletto possibile sia in potenza rispetto agli intelligibili, e l'intelletto agente in qual modo si faccia in atto intelligibili.

L'intelletto possibile è in potenza riguardo agli intelligibili, in quanto nella sua natura non ha alcuna determinata forma delle cose sensibili, come la pupilla è in potenza rispetto a tutti i colori. Laonde in quanto i fantasmi astratti dalle cose sensibili sono similitudini di determinate cose sensibili, si paragonano all'intelletto possibile come atto a potenza; ma i fantasmi sono ancora in potenza rispetto ad alcunchè cui l'anima intellettiva ha in atto, cioè l'essere astratto dalle condizioni materiali. Ed in quanto a questo l'anima intellettiva si paragona ad essa come atto a potenza. Quindi non ripugna che alcuna cosa rispetto all'anima sia in atto ed in potenza sotto riguardi diversi. Per il che i corpi naturali agiscono e patiscono a vicenda, perchè ciascuno è in potenza rispetto all'altro. Così non ripugna che la stessa anima intellettiva sia in potenza rispetto a tutti gli intelligibili, in quanto si pone in essa l'intelletto possibile, e si paragoni a quelli come atto in quanto è posto nella stessa l'in-

telletto agente; il che apparisce manifesto dal modo secondo cui l'intelletto fa che gli intelligibili in potenza, lo siano in atto. Imperocchè l'intelletto agente non fa quelle cose intelligibili in atto come se da sè stesse affluissero nell'intelletto possibile; giacchè in tal caso non abbisognerebbero nè i fantasmi nè la percezione sensibile per intendere, ma le fa intelligibili in atto astraendo gli intelligibili dai fantasmi, come la luce fa in certo modo i colori in atto, non già come se li avesse in sè, ma bensì in quanto dà in certo modo agli stessi la visibilità. Ed è perciò che si deve giudicare una essere l'anima intellettiva, la quale è priva delle nature delle cose sensibili, e può riceverle per modo intelligibile, e fa i fantasmi intelligibili in atto astraendo da essi le specie intelligibili. Laonde la potenza dell'anima secondo la quale è ricettiva delle specie intelligibili, può dirsi intelletto possibile; la potenza mediante la quale astrae le specie intelligibili dai fantasmi, intelletto agente, il quale è quasi *un certo lume intelligibile, a cui partecipa l'anima intellettiva ad imitazione delle sostanze intellettuali superiori* (*Comp. Theologiæ*, caput LXXXIII).

Altrove, ricordato il passo in cui Aristotile afferma che l'intelletto non alcuna volta intende, alcuna no, ma intende sempre, scrive: queste parole possono essere esposte in due modi, secondo le opinioni intorno all'intelletto agente. Per quelli che lo pongono come una sostanza separata tra le altre intelligenze, esso intende sempre perchè sempre in atto come sono le altre intelligenze pure. Quelli invece che lo ritengono una potenza dell'anima dicono che alcuna volta intende, alcuna no; ma questo non dalla parte dell'intelletto agente, ma da quella dell'intelletto possibile. E questo avviene perchè in ogni atto, onde l'uomo intende concorre tanto l'operazione dell'intelletto agente quanto del possibile, ma quello non riceve nulla dall'estrinseco bensì questo. Quindi rispetto a ciò, che importa alla nostra considerazione, diciamo che dalla parte dell'intelletto agente non manca che noi sempre intendiamo, ma bensì quanto si ricerca dalla parte dell'intelletto possibile, il quale non mai si riempie se non

per le specie intelligibili astratte dai sensi (*de Mente questiones*, art. 8).

Ma se questa soluzione poteva rendere in certo modo ragione del modo con cui intendiamo le cose di cui possiamo avere percezione sensibile, quindi il fantasma da cui l'intelletto agente astrae la specie intelligibile, è manifesto che essa incontra una difficoltà insuperabile rispetto alle cose le quali non cadendo sotto la percezione sensibile non possiamo averne fantasmi, e quindi astrarne le specie intelligibile. Ora a S. Tommaso non poteva sfuggire tale difficoltà, e la propone in tal modo: si cercò se la mente conosca sè stessa per l'essenza, o per alcuna specie, e pare che per alcuna specie, dicendo il filosofo; l'intelletto niente intende senza il fantasma: ma dell'essenza dell'anima non può riceversi alcun fantasma; dunque è necessario che per alcuna altra specie astratta da fantasmi la mente nostra intenda sè stessa. Al contrario c'è quello, che dice Agostino nel 9° *De Trinitate*, (capo 5): che la mente conosce sè stessa per sè stessa, poichè incorporea; perchè se non conosce sè stessa non ama sè stessa. A queste due tesi opposte risponde così: all'argomento di Aristotile si deve osservare che l'intelletto nostro niente può intendere in atto prima che astragga da' fantasmi: nè anche può avere l'abituale notizia delle cose da lui diverse, che cioè non sono in esso, avanti l'astrazione predetta, per ciò che la specie degli atti intelligibili non sono in lui innate; ma l'essenza sua è innata in lui, da non avere bisogno di acquistarla dai fantasmi... e per ciò la mente innanzi che astragga da' fantasmi ha la notizia abituale di sè, per la quale possa percepire di essere... Il detto di Agostino poi: *la mente conosce sè stessa per sè stessa*, si debbe intendere a questo modo, che da essa mente ha ella onde possa uscire all'atto, col quale conosca attualmente sè stessa percependo di essere, sì come anche dalla specie abitualmente ricevuta nella mente ha essa ciò onde possa in atto considerare quella cosa; ma qual sia la natura della mente stessa non può percepire se non per la considerazione del suo objetto (*de Mente*, art. 8).

Ma che cosa implica la considerazione dell'objetto? Per distinguere la cognizione della mente secondo gli objetti, si osserva una triplice cognizione trovarsi in essa, cioè la cognizione onde la mente conosce Dio, quella onde conosce sè stessa, e quella onde conosce le cose temporali. Nella cognizione con cui la mente conosce le cose temporali non trovasi una espressa similitudine della Trinità increata, nè secondo la conformazione perchè le cose materiali sono più dissimili da Dio che essa mente, quindi per questo che la mente è informata di loro scienza, non è a Dio fatta più conforme. Similmente nè secondo l'analogia, per ciò che la cosa temporale che partorisce nell'anima la notizia di sè, ovvero l'intelligenza attuale non è della stessa sostanza con la mente, ma un che estraneo alla natura di lei, e così non può per questo la consostanzialità della increata Trinità essere rappresentata. Ma nella cognizione, onde la mente nostra conosce sè stessa, è la rappresentazione della Trinità secondo l'analogia, in quanto in questo modo la mente conoscendo sè stessa genera il verbo di sè. e dall'uno e dall'altro procede l'amore: sì come il Padre dicendo sè stesso, genera il suo Verbo *ab eterno*, e dall'uno e dall'altro procede lo Spirito Santo. Ma nella cognizione stessa onde la mente conosce Dio medesimo, essa mente si conforma a Dio, sì come ogni conoscente in quanto tale, si assimila al conosciuto (*ibid.*, art. 7).

S. Tommaso discute anche la questione se la mente umana riceva la cognizione dai sensibili e, rigettate tutte le altre opinioni, dice sembrargli più ragionevole quella la quale pone la scienza della mente nostra essere parte *ab intrinseco*, parte *ab estrinseco*, non solo dalle cose dalla materia separate, ma anche dagli stessi sensibili. Imperocchè quando la mente nostra è comparata alle cose sensibili che sono fuori dell'anima, trovasi che essa ha ad esse una doppia abitudine. In un modo, come l'atto alla potenza, in quanto cioè le cose, che sono fuori dell'anima sono intelligibili in potenza. Essa mente però è intelligibile in atto e secondo ciò è posto in lei intelletto agente, il quale fa le cose intelligibili in atto, cioè in quanto nella mente nostra

le forme determinate delle cose sono in potenza soltanto, le quali nelle cose poste fuori dell'anima sono in atto; e secondo ciò è posto nell'anima nostra l'intelletto possibile, di cui è proprio il ricevere le forme astratte dai sensibili, fatte intellegibili in atto pel lume dell'intelletto agente. Il qual lume dall'intelletto agente nell'anima razionale procede siccome da prima origine, dalle sostanze separate; precipuamente da Dio. E secondo ciò è vero che la nostra mente riceve la scienza dai sensibili; nondimeno essa anima forma in sè le similitudini, in quanto pel lume dell'intelletto agente le forme astratte dai sensibili sono fatte intelligibili in atto, acciocchè possano essere ricevute nell'intelletto possibile. E così anche nel lume dell'intelletto agente è in noi in certo modo ogni scienza originalmente insita, mediante le universali concezioni, che tosto col lume dell'intelletto agente si conoscono; per le quali siccome per gli universali principii noi giudichiamo delle altre e le preconosciamo in esse. E secondo queste ha verità quella opinione che pone noi avere innanzi avuto a notizia quelle cose le quali impariamo (*ibid.*, art, VI).

A queste dichiarazioni si conformano le seguenti: i primi principii, la cui cognizione è in noi innata, sono certe similitudini dell'increata verità: onde, secondochè per esse giudichiamo delle altre cose, è detto che noi giudichiamo delle cose per le ragioni immutabili, ovvero per la verità increata, e riferendosi alle parole di S. Agostino dove, parlando della cognizione degli intelligibili, come questa da noi si acquisti: ivi dice, erano prima che io gli avessi imparati, cioè gli intelligibili nella mente nostra, le chiosa così: la parola di Agostino deve riferirsi a quella precognizione, onde le cose particolari sono preconosciute nei principii universali; perocchè così è vero che quelle cose che impariamo erano innanzi nell'anima nostra (*ibid., ibid.*). *Cognitio principiorum est nobis naturalis. Principia ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita sunt* (*Contra Gentes* II, 83). Infine, e potremo moltiplicare le citazioni, le seguenti: *Illud quod inducitur in animum discipuli a docente, doctoris scientiam continet, nisi docent ficte; quod de Deo nefas est dicere. Prin-*

cipium autem naturaliter notorum nobis cognitio naturaliter est indita, quum Deus sit auctor naturæ nostræ (*ibid.* I, 7). Ma il lume della ragione per cui tali principii sono a noi noti, ci è stato inserito da Dio, quasi certa similitudine dell'increata verità in noi. Laonde non potendo ogni umana dottrina avere efficacia se non per la virtù di quel lume, consta che il solo Dio, è quello che interiormente e principalmente ammaestra, sì come la natura interiormente e principalmente risana. Ciò però non esclude che e il medico e il maestro vi contribuiscano. Laonde in colui che è ammaestrato la scienza preesiste, non certamente nell'atto compiuto, ma quasi nelle ragioni seminali, secondochè le universali concezioni, la cui cognizione è in noi naturalmente inserita, sono come certi semi di tutti le seguenti cognizioni. Quantunque poi per la virtù creata le ragioni seminali non in questo modo si riducano in atto, quasi che s'infondano per alcuna creata virtù; tuttavia ciò che è in essa originalmente e virtualmente per l'azione della virtù creata può essere dedotto all'atto, cioè per la virtù del maestro (*De Magistro,* art. 1°).

In riassunto S. Tommaso come Alberto Magno contraddicono Aristotile in quasi tutti i punti fondamentali della sua dottrina intorno all'anima, sostenendo che tutte le potenze della stessa, compreso l'intelletto agente e possibile, si radicano nella potente unità della sua essenza, quindi esse sono inseparabili dall'anima, non solo nella vita presente, ma anche nella futura. Inoltre l'intelletto come potenza essenziale dell'anima, appartiene a ciascuna individualmente, quindi come tale non esiste prima dell'anima stessa; il che contraddice alla tesi sostenuta da Aristotile, che l'intelletto il quale accede all'uomo dall'estrinseco è un'altra specie di anima che si diversifica dall'anima umana come ciò che è eterno da quello che si corrompe col corpo. Nè meno sono in opposizione con Aristotile rispetto alla natura dell'intelletto agente almeno come ne tratta nel *de Anima*, giacchè per tutti due è una potenza essenziale dell'anima umana, e se Alberto dice, che *intellectus possibilis ita formatus lumine*

intellectus agentis, quod est similitudo primæ lucis ut in hac similitudine cognoscat lumen quod est Deus (*Comp. Theol.*, c. 45); l'altro scrive: *vocatur intellectus agens, qui est quoddam lumen intelligibile, quo anima intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium* (*Compendium Theol.*, c. 83).

Rispetto alla cognizione dei primi principii la loro dottrina è oscillante, giacchè se abbondano nelle loro opere luoghi in cui, come abbiamo veduto, si afferma che la loro cognizione è connaturale all'anima razionale, non abbondano meno quelli in cui si sostiene che la loro cognizione si ottiene movendo dalla percezione sensibile. Ma questa seconda opinione non è sostenibile, se l'intelletto agente e possibile sono due facoltà essenziali che si radicano nelle unica essenza dell'anima, rispetto ai primi principii. In fatto, poichè l'intelletto in atto è congiunto essenzialmente all'intelletto possibile, debbe agire su questo fino dal primo momento in cui esistono nell'anima, quindi quello non può mai essere assimilato ad una tavola rasa in cui nulla assolutamente è scritto in atto. Se poi si ritiene che l'intelletto agente non opera finchè non abbia astratto dai fantasmi le specie intelligibili e resele così atte ad essere ricevute nell'intelletto possibile, allora non è più in atto per essenza, contro la formale sentenza di Aristotile, ma solo per accidente, dovendo restare inoperoso, finchè la percezione sensibile non abbia fornito il fantasma da cui astrarre la specie intellegibile.

Questa conclusione è ineluttabile se si mantiene il pronunciato aristotelico: *non potersi avere intellezione senza fantasma*. E se ciò è vero il nome di intelletto in atto per essenza ripugna all'intelletto agente, giacchè perchè possa agire, debbono precedere altre operazioni durante le quali esso sarà in potenza nè più nè meno dell'intelletto possibile. Queste difficoltà sono eliminate posto che l'intelletto fino dal primo istante abbia congenita naturalmente la cognizione di alcuni principii, cioè di quelli la cui cognizione *est nobis naturaliter divinitus indita*, cioè fino dal primo istante l'intelletto agente li iscrive nell'in-

telletto possibile, e questo fin dal primo istante ricevendoli, dice il suo primo atto d'intendere; il che non toglie che resti in potenza rispetto a tutte le cognizioni i cui dati debbono essere forniti dalla percezione sensibile, poi dal fantasma da cui l'intelletto agente debbe estrarre la specie intellegibile; la quale distinzione dei due ordini di conoscenze e del modo con cui si acquistano trova appunto appoggio nei passi soprariferiti.

Se non che tali modificazioni fondamentali la dottrina di Alberto Magno e di S. Tommaso intorno all'argomento di cui ci occupiamo non è più una semplice interpretazione di quella di Aristotile e tanto meno una conciliazione dello Stagirita con sè medesimo ma la sostituzione di una nuova dottrina, informata allo Spirito del Cristianesimo, alla Aristotelica.

Duns Scoto non si pronuncia meno energicamente contro l'unità dell'intelletto professata da Averroè, dicendo che egli è pessimo non solo contro la verità della filosofia; imperocchè distrugge ogni scienza col porre ogni atto d'intendere come separato dagli atti del sentire, ogni atto di eleggere, come separato dagli atti dell'appetire, con che nega tutte le virtù, niuna delle quali può esistere senza l'elezione fatta secondo la retta ragione; laonde: *talis errans esset a comunitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus* (*Comm. in Mag. Sent. Distinctio* 4ª).

Rispetto all'anima egli pone esistere nella stessa varie potenze le quali sarebbero distinte fra loro e dalla sostanza dell'anima, ma tale distinzione in ultima analisi non è reale ma formale, *non distinguuntur realiter sed tantum formaliter*, il che significa che esse si riducano tutte nella unità dell'anima, sebbene questo incontrarsi in tale unità non distrugga i caratteri proprii a ciascuna potenza nè i loro proprii uffici. *Quæ sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quæ sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter... Isto modo ens continet multas passiones, quæ non sunt alia ab ipso ente; distinguuntur tamen ab invicem formaliter et quidditative et etiam ab ente* (*ibid.*, *Distinctio* 2ª, *Quæs.* 1ª).

Fermato questo punto, lo Scoto sviluppa la sua gnoseologia, stabilendo tre modi di conoscenza, cioè le nozioni semplici, i giudizii o combinazioni di nozioni, i concetti razionali; l'acquisto delle semplici nozioni è subordinato alla percezione sensibile, quindi se manca uno dei sensi o dalla nascita o per malattia, le nozioni che ne dipendono non possono più aver luogo. Se non chè la subordinazione dell'intelletto al senso non è essenziale come vuole Aristotile, ma una conseguenza del peccato originale, *necessitas recurrendi ad phantasmata est nobis inflicta propter peccatum originale*... Malgrado ciò la percezione sensibile non segna il limite della cognizione umana; perocchè se i sensi possono attirare facilmente ed utilmente la nostra attenzione sui termini del giudizio col mostrarceli uniti o separati in un caso particolare e così contribuire a farci conoscere meglio la loro relazione, questa è percepita dall'intelletto anche senza alcun dato sensibile; così data la proposizione: di ogni cosa, è vera l'affermazione o la negazione; lo spirito la comprende benissimo quand'anche i sensi non la percepiscano applicata ed in atto in una cosa particolare e materiale. Anzi, anche quando la relazione tra due oggetti sembra cadere sotto i sensi, la nostra adesione alla verità percepita è più opera della intelligenza che della sensitività. E la ragione è che una esperienza per quanto ripetuta non prova che le cose avvengano sempre e dovunque necessariamente nella stessa maniera: *experimentatis cognitio quantumcumque frequens, non infert necessarie ita esse in omnibus;* ed è perciò che l'esperienza non può dare che una semplice probabilità (*Quæst. in Metaph.*, p. 18).

Ma l'intelletto può egli cogliere immediatamente la verità, oppure abbisogna delle specie intelligibili? A tale domanda lo Scoto risponde che esse sono le condizioni del pensiero, ma pur mettendo il concorso dei sensi nella formazione della scienza, l'intelletto tuttavia ha in sè tutta la virtù necessaria per produrre una specie intelligibile all'infuori della immaginazione e forme materiali: *habet intellectus* (*agens*) *in virtute sua totali*

speciem intelligibilem (*Quæst. de Anima*, p. 18). Perchè nè la lettera scritta, nè la parola esterna insegnano, ma non fanno altro che eccitare e muovere il discepolo; dentro dell'anima è il dottore che illumina la mente e mostra la verità: *sic igitur patet quod non addiscitur propter eminentiam doctorum, sed propter lumen interius intelligit anima, quod causatur a primo lumine* (*Sup. Post.*, 1°, *Quæst.* 11).

Scoto impugna egualmente un altro punto della *Gnoseologia Aristotelica*, secondo la quale il senso solo percepisce l'individuale e l'intelletto non apprende le quiddità individuali che in un modo indiretto. Tale opinione era già parsa anche non esatta a S. Tommaso dove scrive: l'individualità presa in sè stessa non ha nulla che ripugni al pensiero considerata fuori delle sue condizioni materiali: *singulare non repugnat intelligenti in quantum est singulare, sed in quantum est materiale* (*Summa Theol.* 1ª, *quæst.* 86). Ma Scoto non si contenta di questa limitazione, e giustamente, scrivendo: *intelligibilitas absolute sequitur entitatem*; cioè l'essere ha per attributo essenziale di poter essere inteso dall'intelletto; ora come mai tale proprietà potrebbe essere negata alle cose individuali? Se il singolare non potesse essere conosciuto come tale, niun intelletto lo conoscerebbe, quindi come singolare non potrebbe neppur essere inteso dall'intelletto divino, ciò che ripugna (*de An.*, *quæs*, 22). *Quæst. in Met.* VII, *quæs.* 15).

In riassunto nell'intelletto solo è la ragione ultima della certezza, perchè questa non consiste soltanto nell'apprendere la verità, ma nel sapere che l'abbiamo appresa e nel poter dire a noi stessi che la nozione che ne abbiamo ed il giudizio che pronunziamo sono veri: *certitudo nunquam est in apprehendendo verum nisi talis sciat veritatem apprehensam, vel sciat esse verum illud quod apprehendit. Nam si opinando apprehendam primum principium, licet quod illud verum esse necessario apprehendam non sum certus; solus autem intellectus reflectitur judicando se apprehendere verum* (*Quæs. in Metaph.* 1°, *quæs.* 4),

Fin qui gli Scolastici ritenendo il principio fondamentale della *Psicologia Aristotelica*, cioè che la formazione della conoscenza implica un intelletto agente ed un intelletto possibile sostennero però che queste sono due funzioni che si radicano nell'unità dell'anima umana, e non già funzioni di un altro genere di anima che proviene all'uomo dall'estrinseco; ma non mancarono Dottori Scolastici che negarono questo stesso fondamentale principio. A dimostrare l'inutilità del duplice intelletto Durando di S. Porcino argomenta così: le potenze o facoltà dell'anima si conoscono pei loro atti, sicchè se è necessario di ammettere un intelletto agente, ciò debbe risultare dal fatto che la sua azione sia implicata nell'atto del pensiero. Ora i dati sopra cui potrebbe esercitarsi quella azione sono le immagini sensibili e l'intelletto possibibile. Ma essa non si esercita sulle immagini, perchè l'intelletto agente non potrebbe darle la sua impronta essendo esse materiali, nè dividerle come si divide una pietra, e neppure astrarre da esse l'essenza universale, come vogliono molti senza tuttavia spiegare il modo di questa immaginaria trasformazione. Se poi limitiamo l'operazione dell'intelletto agente solo sull'intelletto possibile, il quale sarebbe da quella disposto a ricevere l'universale, come la luce rende visibile gli oggetti all'occhio, allora si domanda: in che consiste tale operazione? Ma in verità niuna prova se ne adduce e non si fa altro che supporre quello, che è in questione: *nil prolatur sed assumitur illud quod quæritur*. E di vero, se l'intelletto possibile non basta, se bisogna aggiungervi un'altra facoltà che produca in lui la conoscenza, non si sarà pure condotti logicamente a supporre egualmente per le operazioni sensibili un potere analogo un *sensus agens* che prepari la sensitività a ricevere l'impressione degli oggetti materiali? L'ipotesi dei due intelletti non ha dunque fondamento, e non ve n'ha che uno solo, il qnale compie in un modo indiviso l'apprendimento dell'universale (*In mag. sostent*,, lib. 1, Dist. 3ª, § 5). In fatto, l'universale, aggiunge egli, non preesiste all'operazione dell'intelletto, ma la segue e ne è il risultato: l'oggetto singolare sta

al punto di partenza, lo spirito astrae dalle sue condizioni individuali ed il termine dell'astrazione è l'universale. Ed è perciò che Durando rimprovera quelli, che sostengono l'universale esistere nelle cose, di ragionare come se l'universale fosse il primo oggetto dell'intelletto, e come se la nozione che ne acquista precedesse ogni idea individuale mentre il primo oggetto dell'intelletto è il particolare e l'universale non è che l'essere stesso concepito fuori delle sue condizioni individuali; in somma l'universale è la denominazione data all'oggetto secondo questo punto di veduta sotto il quale viene considerato dallo spirito: *Esse universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individualitatis, ita ut esse universale sit sola denominatio objecti ab actu sic intelligendi* (*ibid.*, lib. II, dist. 3ª, q. 8º).

Rispetto alle specie rappresentative osserva che esse furono immaginate per analogia a ciò che avviene nella visione: il colore sembra produrre da sè un'immagine nel mezzo trasparente e nell'organo come lo mostrano visibilmente le immagini che si riflettono negli specchi, senza di questo fatto non sarebbe mai stata questione di specie come mezzi della conoscenza. Ma poichè secondo alcuni la specie del colore impresso nell'occhio rappresenta il colore alla vista, si è supposto parimente che esistano specie nell'intelletto per rappresentare le cose (*ibid., ibid.*, q. 6). Se non che, se l'esempio tratto dalla visione pare che si acconci abbastanza alla spiegazione delle specie che vi si riferiscono, non si comprende come si potrebbe estendere agli altri sensi, attesochè non sarebbe certo facile dire in che consista l'immagine di un suono, di un odore, di un sapore, di una impressione tattile. Intanto le immagini sensibili, perchè fossero di aiuto alla percezione degli oggetti, di cui sono immagini, dovrebbero poter essere percepite dai sensi, invece i sensi non le percepiscono affatto; la vista ad esempio, non ha mai percepito nell'aria la specie colorata, e se la cercasse non la troverebbe, come tutti sanno per esperienza; è dunque assurdo sostenere che si giunga alla conoscenza di un oggetto mediante specie simili a

quelle che ci sono del tutto ignote (*ibid.*, *ibid.*). Nè sono meno inutili le specie intelligibili, imperocchè l'intelletto, che ha il potere di riflettere conosce sè stesso e conosce con certezza ciò, che si trova in sè, ed in certa guisa sperimentalmente; giacchè per esperienza sappiamo che pensiamo, che abbiamo in noi il principio del pensiero. Se dunque l'intelletto contenesse specie, come le supposte, sembra che potremmo conoscere certamente la loro esistenza entro di noi, come appunto conosciamo le altre cose che sono nel nostro intelletto, quali sono i nostri atti e le nostre maniere di essere. Ma non è punto così, epperciò sembra che non esistano nell'intelletto meglio che nei sensi specie destinate a rappresentare gli oggetti (*ibid.*, *ibid.*).

Guglielmo Occam non si pronuncia meno recisamente intorno alla specie scrivendo: non bisogna moltiplicare gli enti senza necessità: ora havvi egli necessità di ammettere specie tra noi e gli oggetti come un intermediario distinto da questi? Anzitutto non cadendo le specie sotto i sensi, non si potrebbe ammetterle, se non in quanto si giungesse per argomenti dedotti da principii evidenti a provarne l'esistenza. Ma se v'ha argomento favorevole a questa opinione, è certo questo che il motore e l'oggetto debbono trovarsi in contatto l'uno dell'altro. Tale è la ragione allegata da Averroè il più zelante fautore delle specie intermediarie sensibili. Se non che questa ragione è gratuita perchè smentita dalla osservazione, poichè mille fatti provano che una causa può operare in distanza come ad esempio il sole il quale da lontano illumina la terra, e la calamita attira il ferro. Vero è che i raggi solari per giungere fino a noi attraversano uno spazio intermedio, ma non è questo che ci comunica la luce. I fautori delle specie disconoscono il vero ufficio della immaginazione, il quale consiste nel rappresentare gli oggetti lontani come se fossero vicini, ma la sua operazione non ha per termine l'immagine o la specie, ma l'oggetto stesso. Io immagino ora lo stesso uomo che ho testè veduto, non già la specie uomo. L'Occam non rifiuta di conservare la parola specie, purchè con essa non si esprima che o la cosa stessa immaginata o l'atto della fan-

tasia, che l'immagina, ma niente altro (*In Mag. Sent.* 1°, *Distinito* 3°, q. 18).

Un altro avversario delle forme intermediarie fu certamente Ruggero Bacone e la negazione di queste era una conseguenza necessaria del concetto che egli si era formato della sostanza.

A chi domandasse se vi sia una o più materie, una o più forme; se una di queste cose possa esistere senza l'altra; se l'anima le riunisca tutte due ed in qual modo si combinino per formare l'individuo, egli risponde risolutamente che nella realtà non vi è nè materia nè forma ma solo sostanze composte dell'una e dell'altra, e che non vi sono altre cose nè sulla terra, nè in cielo, nè nell'anima umana, e che se essa è qualche cosa è insieme materia e forma. Quindi voler separare questi due elementi l'uno dall'altro e dalla sostanza è voler isolare i colori dalla tela, la tela dal quadro...

In conseguenza non vi sono nella realtà che sostanze le quali tutte sono attive: *omnis substantia est activa,* e rapporti fissi, immutabili e generali cóme leggi. Queste relazioni che la scienza determina con rigore si stabiliscono tra un corpo ed un altro, tra uno spirito ed un altro, e tutto ciò, che chiamiamo fenomeno nell'ordine fisico o morale non è che un caso particolare della legge universale delle relazioni reciproche. Quando queste hanno luogo tra un corpo e il nostro intelletto mediante i nervi ed il cervello ne risulta una nozione; la conoscenza di questa si aggiunge al fatto primitivo, quindi non proviene dall'oggetto ma dall'anima, e lo si chiama idea, questa sarà un'azione dell'anima provocata dall'azione di un oggetto; epperciò l'idea non è un intermediario tra l'oggetto e l'anima o, come vogliono alcuni, un mezzo di conoscere, ma è la conoscenza stessa. Se vi abbisognasse oltre l'oggetto un'altra cosa per agire sullo spirito, perchè non si potrebbe immaginare un altro intermediario tra essa e l'oggetto e così all'infinito? Bisogna sempre giungere ad un punto in cui i sensi e le cose esterne siano in rapporto immediato, ed allora perchè non incominciare subito dal riconoscere questa comunicazione? (*Opus tertium*).

Non ci fermiamo a rilevare l'importanza di questa teoria della conoscenza, solo notiamo che per Bacone *omnis substantia est activa*, e che ogni conoscenza si fonda sulla percezione immediata senza interposizione di forme vuoi sensibili, vuoi intelligibili; due dottrine che saranno più tardi riprese e perfezionate, la prima da Leibnitz, la seconda dalla Scuola Scozzese. Ma Bacone si scosta anche dall'opinione generalmente seguita dagli Scolastici rispetto alla natura dell'intelletto agente, riproducendo quella di Alessandro. Egli ne tratta in varii luoghi delle sue opere. Nell'*Opus majus* afferma che l'intelletto agente non può essere che Dio medesimo (*pars* 2ª. c. V). Nell'*Opus tertium* rinnova la stessa affermazione e critica quelli, che chiama novatori moderni, alludendo specialmente ad Alberto Magno ed a S. Tommaso (c. 22).

« *Illud quod illuminat mentes nostras,* dice Bacone, *vocatur intellectus agens nunc a Theologis, quod est verbum philosophi tertio de Anima. Ostendo* (*Videsis Opus Majus loco citato*) *quod hic intellectus agens est Deus principaliter et secundario angeli, qui illuminant nos. Nam respectu animæ nostræ Deus est sicut sol respectu oculi corporalis et angeli sunt stellæ; et non solum ostendo istud propter meam intentionem hic, sed propter evacuationem unius maximi erroris, qui sit in Theologia et Philosophia. Nam omnes moderni dicunt quod intellectus agens sit pars animæ; nam hoc est penitus impossibile, sicut ibi ostendo per auctoritates et rationes sufficientes; et omnes sapientes reliqui et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra dixerunt quod fuit Deus. Unde ego audivi bis Guglielmum Alverniensem venerabilem antistitem Eclesiæ parisiensis congregata universitate coram eo, reprobare et disputare cum iis; et probavit per aliquas rationes, quas pono, quod omnes erraverunt. Dominus vero Robertus Episcopus Lincolensis et frater Adamus de Massico, maiores clerici de Mundo et perfecti in sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt. Unde quando per tentationem et derisionem aliqui minores* (allude ai frati minori francescani)

præsumptuosi quæsiverunt a fratre Adamo quid est intellectus agens, respondit, Corvus Eliæ, volens per hoc dicere quod fuit Deus vel Angelus.

« *Versus finem capituli docet* (*Aristotiles de An.* III, c. 5) *quod intellectus agens est separatus a passibili secundum substantiam et secundum esse, et quod omnia scit et semper est in actu: et hoc non est creatura sed solus Deus. Et hoc per Avicennam et Alpharabium et multas rationes probo, quibus responderi non potest. Et ideo licet translatio ibi non sit plana sicut necesse esset, tamen patet exempla ejus et quæ sequuntur et per expositorer suos famosos et maiores, quod intentio ejus* (*Aristotilis*) *est quod intellectus agens in animas nostras est Deus principaliter et secundario Angeli* (*Opus tertium*, c. 23) ».

Da questo passo rileviamo che l'identificazione dell'intelletto agente con Dio trovò sostenitori anche fra scolastici di nome; ma se in ciò si accostavano all'opinione di Alessandro e di alcuni commentatori arabi, non inferivano come Alessandro ed Averroè la corruttibilità dell'anima col corpo, giacchè l'immortalità e la personalità dell'anima per loro non era solamente un teorema filosofico, ma un dogma fondamentale religioso.

In riassunto tutti i Dottori Scolastici nell'interpretare e chiosare la *Psicologia* di Aristotile, convengono in questo punto essenziale che tutte le funzioni conoscitive dell'anima umana derivano dalla sua attività radicale, quindi l'intelletto è una potenza propria a ciascun uomo; e tanto quelli che mantengono la distinzione tra l'intelletto possibile ed agente quanto quelli che la rigettano, in ultima analisi sostengono che l'intelletto è illuminato o direttamente da Dio o indirettamente dal lume divino. Noi comprendiamo quindi perchè i Dottori Scolastici abbiano specialmente combattuto l'opinione Averroistica intorno all'unità dell'intelletto, come quella che, facendo dell'unione dell'intelletto coll'anima un rapporto del tutto accidentale e transitorio, distruggeva il concetto stesso dell'anima secondo il Cristianesimo, laddove la partecipazione di ogni anima fornita di un intelletto proprio ad un lume comune, mentre spiegava fa-

cilmente il convenire dei singoli uomini nei primi principii e nelle loro conseguenze immediate, trovava anche appoggio nelle Sacre Scritture.

Non ignoriamo che il Renan nella sua opera ragguardevole sotto varii aspetti, ritiene che la confutazione fatta dagli Scolastici ed in ispecie quella di S. Tommaso della teorica Averroistica sull'intelletto non reggono perchè non ne capirono il senso, il quale secondo lui è il seguente: un'umanità viva e permanente la cui immortalità non è altro che il rinascimento eterno del genere umano e la perpetuità della civiltà ecco il senso della dottrina dell'unità dell'intelletto di Averroè (*Averroès et L'Averroïsme*, pag. 106). Il dotto autore applicando alla dottrina dell'unità dell'intelletto il *processus* di Hegel doveva necessariamente trovare che gli Scolastici avevano commesso il sofisma di *ignorantia elenchi*. Ma oltrecchè non ci pare un criterio esatto quello di applicare alla teoria averroistica il processus Hegeliano per cogliere in fallo gli Scolastici, la questione importante per questi era la difesa della personalità umana contro i sistemi che l'impugnavano. Ma se oggi come allora le idee di individualità e personalità sono inconciliabili con quella di una umanità vivente e sola permanente; se gli individui che la compongono, posseggono l'essere per sè stessi, e non si conciliano se non ridcendosi a forme effimere dell'umanità, che sola esiste sostanzialmente, oggi come allora la coscienza del filosofante, come dell'uomo volgare, risponde che tale ipotesi ripugna, perchè ciascun uomo pensa e sa di pensare, vuole e sa di volere e che in tutte le operazioni del pensiero ha il sentimento della propria causalità e del proprio essere e che tutti gli artifizii e tutte le formole astratte, la cui vacuità appena nasconde la loro impetenza, non possono prevalere contro l'evidenza di questo sentimento.

CAPO III.

Dei principali Commentatori Italiani del Rinascimento.

Cogli Scolastici si chiude il periodo degli interpreti e commentatori del Medio Evo: ma la questione dei rapporti dell'intelletto coll'anima malgrado le pazienti ed accurate chiose dei medesimi venne riaccesa dalla diffusione dell'Averroismo in Italia col Rinascimento delle lettere e segna una fase abbastanza importante nella Storia della Filosofia per non permetterci di non tratteggiarla almeno sommariamente; tanto più che a far conoscere l'Averroismo contribuirono, sebbene con intendimenti diversi, quasi contemporaneamente tre Italiani, Pietro d'Abano, Frate Urbano da Bologna e Dante Alighieri.

Pietro d'Abano nel 1250 in Abano presso i Colli Euganei, dopo molti viaggi intrapresi a scopo d'istruzione fino a Costantinopoli per perfezionarsi nella lingua Greca veniva chiamato a Roma da Onorio IV e poco dopo richiamato in patria dal governo della repubblica padovana era nominato professore di Medicina nella Università fondata nel 1222 e già dichiarata *Studio generale* dall'Imperatore Federico Secondo, e qui insegnò fino alla morte. Tra le varie opere di lui quella, che intitolò *Conciliator*, nella quale si era proposto di conciliare i dissidii che dividevano la filosofia e la medicina, contribui specialmente a far conoscere la dottrina di Averroè. Imperocchè in essa non solo Averroè è citato frequentemente, ma è di continuo altamente commendato; così che la dottrina del filosofo di Cordova professata dalla Cattedra da Pietro d'Abano si diffondeva rapidamente anche fuori dell'Università mediante il *Conciliator* divenuto il Manuale degli Studenti di Medicina.

Nello stesso tempo frate Urbano da Bologna illustrando con un suo Commento il Commentario di Averroè, sebbene non ne accettasse tutta la dottrina, spianava a molti la via a conoscerla nella traduzione del testo medesimo. E bisogna dire che la fama di Averroè si fosse divulgata rapidamente, perchè l'Alighieri lo chiamasse quegli che *il gran Commento* feo, e combattesse specialmente la teoria dell'unità dell'intelletto nel XXV del Purgatorio. Ed è appunto la teoria dell'unità dell'intelletto quella che acquistò un maggior numero di fautori, come ci attesta il Petrarca scrivendo che al suo tempo niuno poteva conseguire il nome di dotto e di filosofo se non professava l'Averroismo. E il Petrarca ricordando una conversazione avuta in Venezia con un Averroista, avendo egli nella discussione citato qualche parola dell'Apostolo Paolo si sentì rispondere: *et tu esto Christianus bonus, ego horum omnium nihil credo, et Paulus et Augustinus tuus, hique omnes alii quos prædicas, loquacissimi homines fuere, utinam tu Averroim pati posses, et videres quanto ille tuis his nugatoribus major sit.* (*Senilia* lib. V. *Epistola 3ª Basilea* pag. 880). Questo fanatismo per Averroè indussero il Petrarca a dettare l'opera *de sui ipsius et multorum ignorantia* per combatterlo e sembra che avesse posto mano a raccogliere materiali per confutare l'Averroismo con un'opera speciale, come appare da una let tera *Sine titulo*, ma che dal contesto si rileva diretta al padre Luigi Marsigli Agostiniano, nella quale lo eccita a scrivere contro gli Averroisti e conclude: il che, come ben sai, io aveva già incominciato; ma le mie sempre maggiori occupazioni e la mancanza di tempo non meno che di sapere me ne hanno distolto. Tu dunque, con tutte le forze del tuo ingegno accingiti a questa impresa, che da tanti grandi uomini è stata finora indegnamente trascurata (*ibid.* pag. 812).

Non consta se il Marsigli assecondasse il disegno del Petrarca, ma è un fatto che il centro da cui si diffondeva l'averroismo continuava ad essere l'Università padovana e verso la fine del secolo XIV e al principio del XV ne era principale rappresen-

tante il famoso Paulo Veneto come risulta da una disputa da lui sostenuta in Bologna contro Niccolò Fava intorno all'unità dell'intelletto. Se non che il Fava con una argomentazione stringata lo avviluppava in modo da rendergli impossibile il districarsene se non contraddicendo alla sua tesi fondamentale.

Nè meno caldo fautore dell'averroismo fu Alessandro Achillini egualmente professore nell'Università di Padova, sottilissimo disputatore di cui secondo l'Alidosi si diceva *aut est diabolus aut magnus Achillinius*. Ora questi volendo trattare *de latitudine intellectus*, divide l'argomento in cinque parti, discorrendo nella prima della intelligenza divina, nella seconda delle intelligenze mediane, nella terza dell'intelletto possibile, nella quarta dell'intellelletto agente e nell'ultima riassumendo le conclusioni. La conclusione della prima parte è annunciata in questi termini: Aristotile sostiene che Dio solo intende Dio; io affermo e dimostro che tale opinione non è vera; inoltre che la prima forma, che è anche il fine ultimo, è il primo motore. Aristotile pretende che Dio non move liberamente il Cielo e provo che anche tale opinione è falsa. E sviluppando le sue dimostrazioni prova che Dio *ad extra* opera liberamente e contingentemente. Riconosco che in Dio essere ed operare sono una stessa cosa, tuttavia se è necessario che Dio sia, non è necessario che egli operi *ad extra*. Inoltre sebbene la necessità sia la miglior condizione dell'essere, tuttavia non è la miglior condizione dell'operare *ad extra*. Nè la novità dell'effetto toglie l'immutabilità divina, perchè Dio *ab eterno* determinò di operare ora. Laonde contro i filosofi stabiliamo che alcuna cosa si può non porre in essere dall'eterna volontà senza mutazione dell'operante o per rimozione dell'impedimento.... Aggiungo ancora che sebbene sia necessario che Dio produca *ad extra*, tuttavia non è astretto da necessità a produrre questa piuttosto che quella cosa *ad extra*. Concedo che niuna cosa, che è Dio, è contingente; lascio da parte la natura assunta, e tuttavia intorno a Dio possono formarsi proposizioni per accidente e contingenti mediante la connotazioue di ciò che è estrinseco a

lui. Nè perchè Dio può produrre molte cose producibili, niuna di esse producendo è da concedere che la potenza divina sia frustrata, perchè può essere ristretta, ed in alcune cose di tal genere è ristretta effettivamente.

Rispetto alle intelligenze inferiori alla suprema, ma al disopra della intelligenza infima stabilisce che esse sono create e che possono intendere l'intelligenza suprema. Inoltre che tra l'intelligenza suprema e le intelligenze mediane, cioè quelle che regolano i moti celesti non vi è gradazione, perchè dove è infinita distanza non vi è ordinamento nè ascendendo nè discendendo; in una parola l'intelligenza suprema è infinita, le intelligenze mediane finite, e tra l'infinito e il finito non vi è gradazione di sorta. Ciò però non esclude che tra queste non vi sia gradazione secondo la loro perfezione essenziale e secondo la loro perfezione accidentale.

Rispetto all'intelletto possibile pone che nella sfera delle intelligenze esso è il più prossimo alle cose materiali, il più rimesso delle cose astratte: perchè ogni forma informante la prima materia è forma materiale, e l'intelletto possibile è tale. D'altra parte tra tutte le mistioni di forma e materia niuna è più perfetta di quella che costituisce l'uomo, nè vi ha animale di lui più perfetto, come appunto lo chiamò Aristotile nel primo della Politica. Ma ogni forma non edotta dalla potenza della materia è astratta, e tale è l'intelletto possibile; in fatto esso è forma di un corpo corruttibile, mentre come intelletto è incorruttibile; ma non è intelligente in atto, perchè se fosse tale, intenderebbe sè per essenza, essendo a ciò sufficiente la presenza in atto di qualche oggetto proporzionale, quale l'intelletto stesso in atto, come avviene per le altre intelligenze. Inoltre quello la cui operazione è sottoposta all'operazione di altri agenti è più rimessa, o non tanto perfetta quanto quella che non è soggetta ad altro agente in alcun modo. Ancora l'intelletto possibile per intendere in atto abbisogna di alcun che, il quale faccia le cose intelligibili in potenza, intelligibili in atto, ciò che non accade alle intelligenze mediane, esso intende

componendo e discorrendo, mentre quelle abbracciano tutto con un solo sguardo. Per tutte queste ragioni è da concludere che l'intelletto possibile nell'ordine delle cose astratte è materiale ossia l'infimo nella sfera delle intelligenze.

Ciò premesso l'Achillini stabilisce intorno all'intelletto possibile le conclusioni seguenti: 1° esso non è una virtù materiale, cioè una forma tratta dalla materia; 2° non vi sono singoli intelletti possibili pei singoli uomini; 3° è meramente potenziale nel genere degli intelligibili; 4° è la forma che dà l'essere all'uomo, ossia la forma mediante cui l'animale è costituito uomo.

Determinata la natura dell'intelletto possibile, venendo all'intelletto agente pone che questo è Dio medesimo: in prova adduce che esso è quello che fa tutte le cose, è puro atto, epperciò la sua operazione è essenziale, quindi nulla in lui può trovarsi di meramente potenziale; cose tutte che non competono che a Dio. Inoltre quegli che infonde nella nostra anima l'intelletto, è appunto l'intelletto agente ossia Dio, essendo egli che fa essere nell'intelletto possibile l'intelletto speculativo, giacchè è egli solo che fa sì che le cose intelligibili in potenza siano intese in atto.

Posto che l'intelletto agente è Dio, Achillini si dimanda se è possibile che l'uomo in questa vita intenda le sostanze separate e risponde affermativamente. Tra le varie ragioni addotte notiamo le seguenti: Tutti gli uomini per naturale desiderio tendono al sapere: ora la scienza massima è quella che tratta delle sostanze separate: ma se fosse impossibile all'uomo di intenderle, egli non si sforzerebbe di investigarle, ciò, che è contraddetto dalla quotidiana esperienza, dimostrandoci questa stessa che noi apprendiamo effettivamente molte proprietà appartenenti alle sostanze separate (astratte). D'altra parte la natura avrebbe operato indarno facendo sì che cose, le quali sono naturalmente intelligibili non fossero mai intese da qualcheduno. Invece sta il fatto che ogni intellezione che conviene all'intelletto possibile conviene all'uomo, quindi è impossibile che ciò, che a quello compete, non convenga anche a questo.

Ma in qual modo l'intelletto agente si unisce all'intelletto possibile e questo all'uomo? L'Achillini, premesso che ogni unione di cose implica la preesistenza delle medesime, deduce la preesistenza dell'intelletto quanto della materia, e tale unione debbe essere riguardata sotto tre aspetti, cioè come unione dell'intelletto possibile al corpo, dell'intelletto agente al possibile, ed infine dell'intelletto agente all'uomo.

La prima unione è ancora duplice cioè unione secondo l'essere, e sotto questo aspetto si unisce a noi prima l'intelletto possibile dell'intelletto agente. Questa unione è o secondo l'operazione o secondo l'essere; ma siccome l'azione di fare le cose intelligibili precede in noi quella d'intendere, consegue che la prima unione è secondo l'essere, e tale unione è per natura, ed è unione a tale materia non a tale uomo, perchè preesiste bensì la materia ma non tale uomo.

Per l'unione poi che è secondo l'operazione questo uomo incomincia ad intendere, quindi per questa unione non incomincia ad essere quest'uomo ma ad essere intelligente, e questa unione è posteriore alla prima di molti anni. In fatto il fanciullo non ha cognizione non già sensitiva ma intellettiva a cagione della indisposizione dei sensi non esterni bensì interni; e perciò al fanciullo non è negata la sostanza dell'intelletto ma l'operazione.

La seconda unione è quella dell'intelletto agente coll'intelletto materiale (in potenza) è pure duplice: l'una dell'intelletto agente colla cosa sentita mediante cui esso incomincia ad astrarre i fantasmi da questa. Ma nessuna unione dell'intelletto agente precede quella dello stesso colla cosa sentita, se non l'unione in potenza, la quale non è altro che la possibilità di unirsi, e questo aggiungo, perchè antecedentemente non aveva detto che l'intelletto possibile potesse unirsi a tale materia prima che si unisce. L'altra è l'unione dell'intelletto agente coll'intelletto materiale, ed è l'unione della forma, perchè appena incomincia ad essere tale unione, l'intelletto agente incomincia ad essere forma ed intellezione dell'intelletto in potenza e per essa questo è reso felice. Questa unione poi dell'intelletto agente

come agente è potenziale o totalmente, quando quest'uomo e-siste e non incominciò ancora ad intendere, o parzialmente quando cioè lo stesso uomo intende qualche cosa e qualche cosa non intende.

La terza è l'unione dell'intelletto agente con noi ed è anche duplice: la prima è dell'intelletto agente come tale, ed ha luogo quando come tale si unisce all'intelletto possibile, perchè quando quest'uomo incomincia ad intendere, quello comincia a giovarlo, ossia incominciando l'intelletto agente ad estrarre i fantasmi dal sentito, lo stesso uomo incomincia ad intendere; perocchè è l'unione che è causa dell'intellezione non questa di quella. La seconda è l'unione dell'intelletto agente coll'uomo come forma ed è unione mercè cui l'intelletto agente incomincia ad essere intellezione di questo uomo, la quale ha luogo quando l'intelletto agente si unisce al possibile come forma possibile, e da quel momento questo uomo incomincia ad essere felice, la quale unione non avviene se non quando l'uomo ha raggiunta l'età perfetta. Intendo cioè l'unione di fatto la quale presuppone che l'intelletto possibile sia sufficientemente preparato, cioè fornito di specie materiali, non dico di tutte, dipendenti dai fantasmi dell'uomo stesso a cui si unisce l'intelletto agente come forma.

Ma l'intelletto agente viene anche paragonato all'intelletto speculativo come forma, quindi una quarta unione. In fatto in ogni azione risultante da un aggregato di cose diverse è necessario che in essa l'una funzioni come materia ed istrumento e l'altra quasi come forma ed agente. Inoltre quando uno è il soggetto di due cose di cui una è più perfetta dell'altra è pure necessario che la prima sia alla seconda come la forma alla materia. Spieghiamo il tutto con un esempio: quando nasce un essere, che dovrà diventare uomo, allora al corpo di lui si unisce l'intelletto possibile secondo l'essere. Venuto all'età della discrezione e incominciando ad intendere, si unisce l'intelletto agente all'intelletto materiale ed anche a quell'essere, e l'intelletto possibile egualmente secondo l'operazione: a queste tre unioni

si aggiunge una quarta, cioè l'unione dei fantasmi o meglio l'unione delle cose immaginate coll'intelletto possibile, che è come quella dei colori alla visione. Imperocchè nell'unione del colore alla vista il colore è reso visibile ma non vedente, e l'uomo è reso vedente ma non veduto: così nell'unione della cosa immaginata all'intelletto possibile, la cosa immaginata è resa intesa e non intelligente e l'uomo è reso intelligente ma non intelletto. L'essere giungendo all'età perfetta, secondo le varie complessioni, i varii impedimenti, come il lavoro del corpo, i varii esercizi, le virtù, la dottrina può accelerare o ritardare più o meno l'unione dell'intelletto agente come forma all'intelletto possibile, e con ciò la felicità dell'essere umano.

Rispetto al rapporto dell'intendere coi fantasmi afferma che tale rapporto non sembra di dipendenza perchè l'astratto cioè il separato dalla materia, non dipende dal materiale: inoltre se l'intendere ne dipendesse, ciò implicherebbe che l'intelletto dipendesse dal corpo, il che sarebbe contro Aristotile, e contro la verità, attesochè il modo di operare in quanto all'essere astratto è proporzionale alla sostanza dell'operante. Tuttavia si dice impropriamente che ne dipende ma aggiunge egli: non in genere *causæ finalis, quia abstracti finis primus est abstractum, non efficientis; quia singulare non efficit universale, non formalis, quia formæ non est forma, sed materialis non tamen proprie, scilicet ex qua componatur ipsum intelligere, quia intelligere est abstractum a conditionibus materiæ, nedum a materia. Sed circa quam est intelligere et unde elevatum est intelligere ab intellectu agente, et sic ratio concludit ibi non esse proprie dependentiam* (*Alexandri Achillini Opera omnia, Venetiis apud Hieronimum Scotum*, 1545, *de Intelligentiis, quodlibetum* 1, 2, 3, 4, 5).

Se per l'Achillini l'intelletto agente non è una intelligenza mediana, come sostiene Averroè, ma Dio stesso, egli tuttavia accoglie pienamente le conseguenze dell'Averroismo scrivendo: *Quod tantum una est felicitas et quod ea omnia vere felicitabilia felicitatur, et ista est Deus. In Deo esse felix est in spe-*

culatione sui in nobis esse felix est in eo, in quo est sibi, prout nobis est possibile, et in hanc felicitatem naturaliter inclinamur, neque potest esse quod naturale desiderium frustretur a tota specie. Ideo semper est homo felix. An autem amittat felix moriendo felicitatem nolens aut volens, respondeo nec sic, nec sic. Multa enim et natura existentium scientes et operamur et patimur; quarum nullum neque voluntarium neque involuntarium est, puta senescere vel mori. Conditio enim suæ naturæ, quam sapit esse mortalem, non patitur nolle, et quia mors non est finis neque bonum; ideo non vult felix mortem. Neque desiderio naturali permanentiam sempiternam appetit in individuo sed in specie et propter hoc in proemio 8° phys. dixit Commentator: fortunitatem ultimam esse secundum fatuos vitam æternam. Multa autem mala felicitas hominis compatitur, quæ felicitati Dei aut intelligentiarum repugnant. Est enim vero inter veros felicitatis gradus, humanus infimus, ideo 1° Ethicorum capite 14°, Sapientem omnes extimamus fortunas decenter ferre. Felicitatem autem in alia vita, quam non potuerunt philosophi naturali ratione inquirere, Theologis relinquimus considerandum (ibid, Quodl. quartum, pag. 17).

Abbiam voluto esporre un po' largamente la dottrina dell'Achillini intorno alla natura dell'intelletto agente e possibile ed ai loro rapporti coll'uomo, perchè in nessun altra opera si trova più diffusamente e sottilmente esaminata la teoria di Aristotile secondo lo spirito ed il Commento di Averroè ed anche perchè l'estensore dell'articolo riguardante l'Achillini del *Dictionaire des sciences philosophiques*, Deuxième Edition a pag. 9 scrive: il mourut en 1512 sans avoir laissé aucun écrit, qui soit parvenus jusqu'à nous.

Che l'università di Padova continuasse ad essere il centro da cui si diffondeva l'Averroismo, risulta pure luminosamente dalla testimonianza di Gaspare Contarino, dove scrive: *Cæterum cum Patavii essem, quo in Gymnasio totius Italiæ celeberrimo Averrois Commentatoris nomen atque auctoritas plurimum*

poterat, omnesque ejus auctoris positionibus assentiebantur easque veluti oracula quædam cernui excipiebant. Plurimum ut nosti, celebris erat apud omnes ejus de unitate intellectus positio adeo ut qui aliter sentiunt, neque peripatetici, neque philosophi nomine digni putarentur (*De Imm. Animæ adversus Petrum Pomponatium, liber primus*).

Marsilio Ficino alla sua volta scrive: *totus ferme terrarum orbis a peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam* (*Enneades Plotini-proemium*).

Abbiamo veduto che l'Achillini pur consentendo nelle conclusioni principali di Averroè si scostava dal medesimo in taluni punti speciali: ora il Ficino dimostra che altre variazioni si erano introdotte nella interpretazione dell'Averroismo pur convenendo nelle conclusioni fondamentali. Averroè, scrive egli, leggeva in Aristotile non essere materiale e mortale l'essenza dell'intelletto e ne conchiudea: 1° che l'intelletto non può essere composto di materia e forma come il corpo; 2° che non è una qualità divisibile, come il corpo, e da lui dipendente in alcun modo; 3° che è una forma, che non può nè formare, nè vivificare, nè governare il corpo, nè essergli tanto aderente, che la sostanza e la materia della intelligenza costituiscano un composto, il quale esista come una cosa individuale. Quindi l'intelletto non è per sua natura annodato alla materia. Ma essendovi in natura varie specie d'intelligenze, fra queste l'infima è quella che viene all'uomo dal di fuori, che in noi contempla l'armonia delle cose, attesochè tutti gli uomini considerati sotto il rapporto della specie in generale, hanno la stessa maniera di conoscere gli oggetti, la stessa anima, la stessa vita e la stessa forma. Ora se l'intelletto umano è di una specie, è pure necessario che rispetto al numero sia unica e non divisa individualmente. Imperocchè una forma che per sè stessa è unica quanto alla specie, non può essere divisa in più, eccettochè si annodi alla materia. Ora come potrebbe mai accadere che l'intelletto che viene nell'uomo, e che per sè stesso costituisce un'unità possa dividersi

in più che non prendono parte alcuna alla materia? E dopo aver esposto altri argomenti di Averroè il Ficino aggiunge: la conseguenza di tutta la sua argomentazione è che l'intelletto che accede all'uomo dall'estrinseco essendo senza materia, fu e sarà sempre unico, ma l'infimo delle intelligenze.

L'individuo umano quindi che cade sotto i sensi è composto solo di un corpo e di un'anima sensitiva ma non di anima pensante. Questa anima sensitiva costituisce un genere diverso e superiore a quello degli animali; e di tal genere di anima ve n'ha quanti corpi umani nascono e tanti ne muoiono, quanti corpi periscono. Alla funzione suprema di tale anima Averroè concede una *vis cogitatrix*, mediante cui indaga e giudica le sole cose particolari, ma è incapace di elevarsi alla conoscenza generale. La *vis cogitatrix* o facoltà del giudicare è la più prossima all'intelletto, il quale la assiste di continuo compiendo così il suo sapere. Questa assistenza è il solo nodo che esiste tra l'uomo e l'intelletto, trovandosi questo separato dall'uomo individuo così per l'essenza che per l'esistenza reale. Ma siccome l'intelletto assiste sempre il giudizio dell'uomo individuale, dalle idee e giudizii particolari del quale trae le cognizioni generali; così è l'uomo che somministra il soggetto delle speculazioni all'intelletto, come la luce colorata dà all'occhio l'occasione di vedere: tuttavia dall'unione dell'intelletto coll'uomo risulta non già un essere, ma una intellezione, *intellectio*, la quale non si trova nell'uomo stesso, bensì nell'intelletto solamente stimolato dal giudizio dell'uomo. *Neque ex homine hoc et mente conficitur unum esse, sed operatio una; contigit scilicet una intellectio, quæ tamen non in homine est ullo modo, sed in mente sola, in mente, inquam, ab hominis cogitatione pulsata. Neque quiquam ex illa transit in hominem, sed tota completur in mente. Non intelligit homo per mentem aliquid, sed in homine mens intelligit, atque in ipsa mente artium scientiarumque sunt habitus. Cogitatrix anima unitur puero a prima ejus origine, mens vero diu postea, cum simulachra in cogitatione sunt adeo pura ut moveant*

intellectum (*Theol. Plat. de Animorum immortalitate*, l. XV, c. 1).

Il Ficino dopo aver riassunta la dottrina di Averroè, passa in rassegna quella degli Averroisti, i cui punti principali sarebbero i seguenti. L'intelletto è composto non solo di due forze ma anche di due sostanze; la forza come attiva è una sostanza; la forza come passiva è un'altra sostanza; la prima è di sua natura una sostanza luminosa e insieme il principio plastico; la seconda è assolutamente oscura e destinata a ricevere la forma; il nodo eterno che le unisce fa sì che l'anima sia unica quanto all'essenza, nello stesso modo che in natura la materia e la forma dànno origine ad un corpo unico quanto all'esistenza. La prima intelligenza è da loro detta *intellectus agens*, la seconda *intellectus patiens*, *formabilis et capax*: l'intelletto agente in altre parole è la sostanza luminosa, il paziente, formabile, capace, la sostanza assolutamente oscura. L'intelletto agente pensa sempre sè stesso come atto per sè esistente, di guisa che volgendo lo sguardo sulla sua essenza conosce sè medesimo e per mezzo di quella anche le essenze ragionevoli superiori, e tale conoscenza costituisce la stessa essenza di lui. Ma questa essenza trovandosi sempre congiunta all'intelletto paziente, conchiudono che in virtù di essa essenza intellettuale identica, l'intelletto paziente conosce sempre l'intelletto agente; conoscenza che alla sua volta è identica coll'essenza paziente, sicchè anche questa concepisce le essenze intellettuali superiori. La conoscenza delle essenze superiori trovasi nella intelligenza generale o in un anima che costituisce un atto eterno. La conoscenza invece che risiede nella parte passiva è bensì fissa, ma nel tempo variabile e molteplice perchè data all'uomo.

Ma siccome l'intelletto paziente si accosta più all'agente che all'immaginazione, e la sua unione all'immaginazione, essendo congiunta al tempo, dà pure luogo ad una conoscenza soggetta al tempo, così essi opinano che possa concepirsi in questa maniera, cioè che essa abbia, a cagione della sua unione coll'intelletto agente eterno, una conoscenza eterna, che è tanto più

chiara dell'altra, quanto più grande è l'affinità tra l'intelletto agente e paziente, che tra la prima e l'immaginazione. Ma considerato in rapporto all'uomo l'intelletto paziente non altro racchiude che una scienza dubbiosa, e variabile delle cose individuali, in guisa che, per modo di esempio, durante la vita di Pitagora le immagini degli oggetti accumulate nel giudizio di quel filosofo producevano una scienza pitagorica, ma cessando le immagini colla morte di Pitagora, disparvero pure le forme e le conoscenze scientifiche che ne erano il risultato; perocchè queste forme provenendo dalle immagini degli oggetti non potevano durar più di loro. Parimente durante la vita di Pitagora l'intelletto paziente mutò di atto rispetto a quelle forme, tante volte, quante variazioni provò il giudizio del filosofo. In conseguenza l'intelletto paziente concepisce e dimentica insieme al giudizio dell'uomo, e l'esempio di Pitagora e del suo rapporto coll'intelletto paziente può estendersi a qualunque altro individuo della specie umana.

Dal che deducono che l'intelletto paziente riceve dalle diverse anime tante idee o specie generali quante sono le immagini nelle stesse, e tante capacità diverse per le arti e le scienze, quanti diversi studii vi sono tra le anime umane stesse. E poichè una moltitudine di uomini si applica giornalmente a conoscere le cose, così l'intelletto paziente, formabile, capace, impara giornalmente tutto ciò che a quello si riferisce. Inoltre le idee generali rivocate dalle immagini delle singole anime fanno si, che l'intelletto paziente impari a conoscere e gli oggetti inferiori, e sè stesso nei singoli uomini, come nei più saggi e per questa meravigliosa connessione pensano che esso giunga a conoscere l'intelletto agente e per esso le intelligenze superiori, cioè gli angeli, i quali non appartengono già ad una sola specie, ma quanti sono gli angeli altrettante sono le specie, perchè assolutamente separati da ogni materia.

Tra le forme assolutamente pure cioè separate da ogni materia e le corporee trovasi il composto risultante dall'uomo e dall'intelletto, e dal composto che risulta dalle molte anime si forma

un' unica mente: *quasi monstrum quoddam ingens multis cruribus et capite uno compositum, ubi et absoluta forma cum corporeis coeit et corpora cum ipsa vicissim. Atque ut par est quod est absolutum, unicum permanet in seipso. Quod est corporale sit multiplex, dum una mens sufficit innumerabilibus animabus. Et illud quidem compositum ex mente et uno quoque nostrum, hominem intellectualem appellant sed unum quemque nostrum seorsum a mente, hominem cogitativum. Et primum quidem hominem affirmant aliquid intelligere, quia pars ejus, idest, mens intelligit, sicut hominem solemus simum appellare, quia nasus est simus, alterum vero hominem* (cioè l'uomo cogitativo) *nihil penitus intelligere* (*ibid.*, *ibid*).

Non entreremo nella accurata e minuta confutazione che il Ficino fa della teoria di Averroè e degli Averroisti, poichè ci converrebbe riportare letteralmente quasi tutto il libro XV dell'opera citata, ma ci limiteremo a toccare del solo punto che riguarda il nostro argomento. Non ignoro, scrive egli, che Aristotile ed i peripatetici pensano che l'intelletto possibile o formabile allora intende le ragioni universali delle cose naturali, quando ha ricevuto le forme pure intelligibili di esse. E poichè le forme non sono tali in sè e non possono diventare intelligibili in atto altrimenti che pel concorso di una natura intelligente in atto, introducono l'intelletto agente come provocatore delle forme pure intelligibili. Ma contro questa posizione può argomentarsi così: o la natura dell'intelletto agente è certa virtù insita nella stessa essenza a cui appartiene pure la virtù formabile, ed allora a quale scopo la congerie di più sostanze? ovvero quella natura è altra sostanza, la quale trasfonde la forza intellettuale mediante l'intelletto possibile fino alle immagini della fantasia ed a queste dà la forza efficace per trasformarsi in forme intelligibili, allora diciamo che molto più ed anche prima debbesi attribuire tale virtù alla sostanza stessa dell'intelletto possibile: imperocchè essendo entrambi eterni, debbesi all'intelletto agente attribuire tal virtù in modo tran-

seunte e l'intelletto possibile debbe riceverla in modo stabile. Laonde quell'unica sostanza che possiede la forza capace avrà anche la forza efficace, nè per questi due uffici dell'intelletto saranno necessarie due sostanze.

Quindi si scorge l'errore di Alessandro, il quale volendo eliminare dal genere umano ogni elemento divino, disse che in noi vi è bensì un intelletto possibile e proprio ad ogni uomo, ma nello stesso tempo sostenne che l'intelletto agente è unico e fuori dell'uomo, ed in quello sta tutto il divino, ossia che l'intelletto agente è Dio, il quale è la causa universale delle specie intelligibili. L'interpretazione di Alessandro, aggiunge egli, è violenta, perchè Aristotile non disse l'intelletto agente e possibile due sostanze, nè le pose fuori dell'anima, ma le chiamò parti dell'anima e disse che erano due diverse forze dell'anima (*loco citat.*, c. XI).

Noi ci spieghiamo facilmente il temperamento che il Ficino adotta verso Aristotile, giacchè i Neoplatonici nel resto come in questo punto credevano potersi conciliare Platone con Aristotile ed è perciò che egli conchiude: *Asserit Themistius unam fuisse Platonis, Aristotelis et Theophrasti de mente sententiam: ergo si cupimus peripateticam hanc disputationem felici fine concludere, veritatem ipsam platonicam peripateticamque per plures dispersam interpretes ita colligamus in unum. Accipiamus ab Averroè capacem intellectum esse immortalem, ab Alexandro capaces intellectus esse vires quasdam animabus nostris naturaliter insitas, totidem numero quot sunt animæ; concludamus hominum animas esse immortales. Atque est conclusio platonicorum christianorumque et Arabum Theologorum, priscis peripateticis maxime consona* (*ibid.*, *ibid.*, c. 19).

Ma la conciliazione proposta dal Ficino non era nè poteva essere accettata dai seguaci di Platone nè da quelli di Aristotile senza contraddire ai testi espliciti dell'uno e dell'altro. Quindi come il Bessarione nel libro in *Calumniatorem Platonis* (Giorgio da Trebisonda) dimostrò l'impossibilità di conciliare Aristotile con Platone nei punti essenziali della loro *Psicologia* e *Meta-*

fisica, così Pietro Pomponazzi pose mano a provare l'impossibilità di conciliare la dottrina dell'anima dello Stagirita con quella del Cristianesimo.

Nel proemio dell'opera, che levò tanto rumore, si fa dirigere da un suo discepolo, le parole seguenti: *Clarissime præceptor, Divi Thomæ Aquinatis positionem de animorum immortalitate, quamquam veram et in se firmissimam nullo pacto ambigere, Aristotelis tamen dictis minime consonare censebas. Ea propter, nisi tibi molestum esset, duo a te intelligere maxime desiderarem..Primum scilicet, quid, revelationibus et miraculis remotis, persistendoque pure intra limites naturales, hac in re sentis; alterum vero quamquam Aristotelis in eadem materia sententiam fuisse censes?*

Fermandoci alla seconda questione, che si connette direttamente al nostro argomento, il Pomponazzi per dimostrare in qual modo debba intendersi la sentenza di Aristotile incomincia dall'esame della interpretazione datane da S. Tommaso e da Averroè. Movendo dall'analisi delle potenze essenziali costitutive della natura umana sostiene che questa trammezza tra le sostanze mortali ed immortali, come quella, che risulta da due entità l'una sensitiva che non può manifestarsi senza il corpo, l'altra razionale, che non abbisogna di organi corporei, dal che può indursi che è separabile dal corpo, immateriale ed immortale. Inoltre essa può anche considerarsi come una sola sostanza, che riunisce in sè i principii vegetativo, sensitivo e razionale, epperciò mortale ed immortale; oppure come un composto di varie sostanze, ed in tal caso il principio vegetativo e sensitivo spettano alla parte mortale, il razionale alla parte immortale, e queste sono necessariamente in un uomo individuo, oppure tutti gli uomini collettivamente racchiudono una sola anima immortale, la quale è mortale in ciascuno di essi individualmente; o infine l'anima immortale si trova in tutti gli individui della specie umana, quindi vi sono tante anime immortali quanti uomini, e l'anima mortale appartiene solo agli uomini presi collettivamente.

Proposte le varie ipotesi che possono escogitarsi intorno alla questione dell'anima in relazione colla mortalità e immortalità della stessa e coll'uomo, Pomponazzi osserva che la prima si distrugge da sè implicando contraddizione; come pure vi è contraddizione nel sostenere che l'anima mortale, essendo cosa materiale, appartenga in comune a tutti gli uomini tra cui interceda tuttavia una differenza numerica. Quindi altro non resta a dire se non che l'anima è mortale ed immortale sotto un certo aspetto, e sotto un altro assolutamente immortale e mortale, ovvero mortale sotto un aspetto, immortale sotto un altro, di guisa che abbia ricevuto eguale porzione di mortalità e immortalità, la quale ultima posizione essendo inintelligibile, il problema si riduce alle due proposizioni disgiuntive.

Ciò premesso con Alberto e S. Tommaso sostiene che tutte le potenze si radicano nella unità sostanziale dell'anima argomentando così: *Ego, qui scribo, multis cruciatibus corporeis angustior, quod opus est sensitivæ; idemque ego, qui crucior discurro per causas medicinales ut refellam hos cruciatus, quod nisi per intellectum fieri non potest; si igitur altera esset essentia, qua sentio et qua intelligo, quo igitur modo fieri posset ut idem, qui sentio, sim ille, qui intelligo? Sic enim dicere possumus quod duo homines simul conjuncti sic mutuas habeant cognitiones, quod ridiculum est. Quod autem ejusmodi opinio sit ab Aristotele remota non difficile est videre*, perchè aggiunge egli, questi pone il vegetativo nel sensitivo come il triangolo nel quadrato; ora è chiaro che il triangolo nel quadrato non è cosa distinta da questo, cioè che il triangolo in potenza è in atto nel quadrato. Inoltre nei mortali il sensitivo essendo all'intellettivo come il vegetativo al sensitivo, consegue che il sensitivo non è cosa distinta dall'intellettivo (*de Imm. Animæ,* c. VI).

Ci meravigliamo giustamente che il Pomponazzi così versato nelle opere di Aristotile e de' suoi commentatori si appaghi così facilmente di due luoghi dello Stagirita per attribuirgli la dipendenza di tutte le funzioni dall'unità radicale dell'anima,

mentre per Aristotile l'anima intellettiva è indubbiamente un altro genere di anima che differisce dall'anima atto del corpo come ciò, che è immortale ed eterno da ciò, che è corruttibile e passeggero. Ad ogni modo Pomponazzi ritiene che l'interpretazione di Averroè è contraria ai testi di Aristotile.

Rispetto alla dottrina di S. Tommaso intorno all'anima, ripetuto che: *de veritate quidem hujus positionis* (*immortalitatis animæ*) *apud me nulla prorsus est ambiguitas, cum scriptura canonica, quæ cuilibet rationi et experimento humano præferenda est, nam a Deo data sit, hanc positionem sanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium, est an ista dicta excedant limites naturales, sic quod aliquid vel creditum vel revelatum præsupponunt, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse D. Thomas enuntiat.*

Senza seguire il Pomponazzi, dove dimostra sottilmente che l'interpretazione di S. Tommaso non è conforme alla dottrina di Aristotile, veniamo alla sua stessa interpretazione; attingendo dal libro *de Immortalitate Animæ* e specialmente dal *Commento in libros de Anima* pubblicato per la prima volta e dottissimamente illustrato dal Professore Luigi Ferri colla sua Memoria edita dall'Accademia Reale dei Lincei.

Le potenze si radicano tutte nella sostanza dell'anima, ma in esse bisogna distinguere un doppio ordine, l'uno che riguarda la loro origine, l'altro la loro perfezione; secondo questo le potenze intellettive stanno sopra le sensitive, queste sopra le nutritive; ma secondo l'origine le nutritive precedono le sensitive, queste le intellettive (carte 77 retro). Lasciando in disparte le questioni riflettenti le potenze nutritive e sensitive, rispetto all'intelletto, egli si domanda: *ut cum intellectus agens et possibilis sin duo res realiter distinctæ, et quomodo?* Risponde che debbono distinguersi, perchè una semplice e nuda potenza, una facoltà simile ad una tavola rasa non basta a spiegare le intellezioni universali, essendo necessaria una causa che faccia passare tale potenza all'atto, e dovendo tra il motore ed il mosso, tra l'intelletto agente e possibile esservi certa pro-

porzione. Questa causa che debbe mettere in moto i fantasmi, astrarne le specie intelligibili non può essere una facoltà inferiore, giacchè l'azione della facoltà cogitativa, che sta al disotto dell'intelletto, non essendo che istrumentale, epperciò inferiore all'intelletto, come tale non può agire sull'intelletto possibile, potenza a lei superiore. Laonde si è immaginato una virtù, una sostanza speciale per compiere quelle due operazioni, e questa sostanza speciale detta intelletto agente diventava anche necessaria per evitare la posizione degli universali *ante rem*. La ragione poi per cui si debbe anche distinguere l'intelletto agente dal possibile proviene dal fatto che la nostra intelligenza non è sempre in atto, e perciò il passaggio dal non intendere all'intendere implica una potenza ricettiva tanto più che mentre l'intendere ha luogo intrinsecamente, la specie da intendersi debbe provenire dall'estrinseco, e la specie nuda, cioè l'oggetto ideato, senza l'universalità, è dispositivo all'intellezione ma non effettivo della stessa.

Dimostrato che la causa effettiva non può essere l'intelletto possibile, perchè ancora nuda potenza, nè la specie la quale non può concorrere che in modo dispositivo, nè il fantasma perchè inferiore alla stessa specie che ne viene astratta, secondo la massima: *de quo magis videtur in esse et non est, ergo nec de quo minus*, dunque tale causa non può essere che l'intelletto agente (Carte 168, retro).

Altrove tuttavia dichiara che: *aliter potest dici quod phantasma et intellectus agens, ambo concurrunt effective ad speciem causandam sicut unum totale agens . . . quod non inconvenit idem concurrere effective et dispositive . . .* ma conchiude: *necessitas igitur tota intellectus agentis ponitur ad speciem intelligibilem causandam, quæ est sententia Alexandri in Commentario.* Ma concesso che tale causa sia l'intelletto agente o solo o col concorso del fantasma, (anzi questo lo stesso Pomponazzi dimostrerà necessario assolutamente secondo Aristotile), si domanda ulteriormente come si produca l'intellezione. E risponde che questa si compie, perchè i due intelletti costi-

tuiscono una cosa sola e sono tra loro come la materia e la forma, la potenza e l'atto: *tenet ergo hæc nostra opinio quod ex intellectu agente et possibili constituatur verum unum sicut ex materia et forma, et actu et potentia, scilicet intellectus possibilis est sicut materia agens vero sicut forma.*

Ma quanto più si dimostra che i due intelletti costituiscono una cosa sola tanto più diviene necessario di rendere ragione di quei molti passi di Aristotile in cui la loro distinzione non solo, ma la loro separazione è tanto energicamente affermata dall'aver indotto molti interpreti e dei più celebrati ad identificare l'intelletto agente con Dio stesso. Ora, come giustamente osserva il professore Ferri, il Pomponazzi non si spiega chiaramente sul punto controverso e delicato se si debba ammettere nell'intelletto un atto immanente oltre i suoi atti transitorii, e dovrebbe indubbiamente ammetterlo perchè come intelletto per essenza in atto, debbe contenere una intellezione immanente. Se non che al dotto professore sembra che dall'insieme della trattazione di questa parte della dottrina e da altre ancora, si possa argomentare che per lui l'atto immanente dell'intelletto non differisca da un atto costitutivo della sua materia e della sua forma o funzione, potenza ed atto, che per sè stessi sono tutto e non sono nulla, in quanto che l'intelletto possibile per ricevere e l'intelletto agente per fare l'intellezione determinata abbisognano del lavoro delle funzioni inferiori, della cogitativa, della fantasia, della memoria e dei sensi (*la Psicologia di Pietro Pomponazzi*, pag. 54).

Ma questa soluzione è inammessibile dal momento che l'intelletto agente e possibile sono unificati nell'unità radicale dell'anima, perocchè l'uno non potendosi trovare senza l'altro segue necessariamente che, dal primo momento che esistono nell'anima, l'intelletto agente debbe trar all'atto il possibile e renderlo intelligente in atto, il che è contraddetto da Aristotile, giacchè l'intelletto possibile è primamente una tavola rasa; ovvero l'intelletto agente unendosi al possibile diventa anche esso potenziale, cioè non può spiegare la sua attività che quando potrà

operare sui fantasmi ed astrarne le specie intelligibili, ed allora come potrà ancora essere per essenza in atto, come potrà dirsi che esso non è tale che ora intenda, ora no, ma che sempre intende come insegna ripetutamente Aristotile? Non insistiamo ulteriormente, per non ripetere cose già troppe volte dette, ma veniamo alla questione capitale, *utrum intellectus in omni sua actione egeat phantasmate* (carte 191)?

I Tommisti sostengono che non ne abbisogni sempre, perchè essi ritengono non esistere legame necessario tra le intellezioni ed i fantasmi; S. Tommaso però non nega il fatto di questo legame, ma lo riguarda come un effetto naturale (voluto da Dio), come un risultato contingente e temporaneo dell'unione dell'anima col corpo, non già come una conseguenza necessaria della essenza dell'anima medesima (carte 191).

E indubitato, aggiunge egli, che vi sono oggetti separati dalla materia, e se questi sono intelligibili ed intesi non possono al certo intendersi per la loro unione coi fantasmi, che sono *quantitativi* e *materiali*. Se non che le osservazioni patologiche provano che il moto normale del cervello, dal quale dipende anche la fantasia, è necessario all'esercizio dell'intelletto; inoltre un corretto filosofare peripatetico richiede che si ritenga non poter noi intendere gli oggetti spirituali se non in relazione coi materiali, pur dividendo da essi la condizione della materia, in conseguenza, *solum in ordine ad ista materialia intelligimus negando et dividendo ab illis conditione materiæ* (carte 223). Questo lavorìo astrattivo vien fatto dalla cogitativa, virtù interiore ma estesa e materiale, sebbene propria all'uomo, con un moto, che trae la specie non sensata dalla sensata, sopprimendo il quantitativo ed il sensitivo delle determinazioni senza troncare ogni relazione colle sussistenze individuali; l'intelletto poi dà alla specie l'universalità che abbraccia tutti i singoli reali e possibili di una data classe; anzi la cogitativa colla sua funzione risolutiva ed astraente giunge da sè fino alla sostanza cui spoglia di tutte le determinazioni sensibili rendendone apprensibile la specie.

Conveniamo pienamente coll'illustre professore Ferri che qui il Pomponazzi segue il moto evolutivo e non interrotto che dalla sensazione conduce all'intellezione universale: tra la memoria della sensazione, o il fantasma e la intellezione della specie sta la cogitativa che mediante una duplice operazione, cioè quella di astrarre i semplici e quella di unire i simili e separare i diversi, costituisce con sintesi di astratti le specie, i generi e la loro gerarchia, e così somministra le specie intelligibili, le quali ricevute nell'intelletto sono finalmente intese, ossia nella veduta intellettiva vengono considerate universalmente. Colla duplice operazione della cogitativa e con quella dell'intelletto, Pomponazzi spiega anche la differenza dell'*a priori* e dell'*a posteriori* nella scienza. Nelle cose individue vi è una convenienza, astrazione fatta dall'intelletto, *a posteriori* perchè privativa, la qual non è altro che l'eliminazione delle differenze conosciute empiricamente. Ma il principio positivo di convenienza, il positivo universale in cui convengono i due termini è formalmente nell'intelletto, e nelle cose soltanto per denominazione. E questa unità intellettiva è l'*a priori* nella scienza, ed è con essa e per essa che la convenienza positiva apparisce nelle cose; quella si manifesta come la misura, il principio, queste come il misurato e la conseguenza, sebbene l'una sia tolta dall'altra (pag. 56).

Riconosciamo che il prof. Ferri con sagacità non comune coglie il pensiero del Pomponazzi e lo proscioglie maestrevolmente dalle formole scolastiche in cui è avviluppato nel Commentario, ma questa teoria dista *toto cœlo* da quella di Aristotile. In questo il moto evolutivo si arresta alle facoltà inferiori, e tra queste e l'intelletto non vi è transizione, ma un salto, come non vi è transizione tra ciò che è mortale e transitorio e quello che è immortale ed eterno. Di più l'ufficio, che Pomponazzi attribuisce alla cogitativa, Aristotile lo assegna esclusivamente all'intelletto agente, altrimenti questo diventerebbe inutile come lo è infatti nella teoria del filosofo mantovano; come pure non appare traccia della sua distinzione dell'*a priori*

e dell'*a posteriori* nella *Gnoseologia* dello Stagirita, come è intesa da lui.

Egli si propone anche le questioni seguenti: *utrum intellectus intelligat se per se an per aliud? numquid intellectus suam operationem intelligat?* Le due questioni sono riprodotte da Aristotile, ma nel Pomponazzi diventano inutili, giacchè unificando l'intelletto agente col possibile nell'attività radicale dell'anima, tale unione implica necessariamente che l'intelletto per essenza in atto intenda sè stesso e la sua operazione. Tuttavia contro la sua stessa posizione, egli crede che l'intelletto solamente dopo essere informato della specie operi in sè stesso e produca l'intellezione di sè, diguisachè la specie intesa concorre alla produzione della seconda intellezione come condizione istrumentale. Il senso esterno poi non intuisce sè stesso, ma il senso comune unificatore delle sensazioni e dei sensi intuisce sè stesso bensì, ma come potenza materiale non può riflettere sopra di sè e delle sue operazioni, la virtù di riflettersi sopra di sè e delle proprie operazioni essendo un privilegio del solo intelletto, perchè esso solo è potenza spirituale (carte 151 verso).

Finalmente giunge a quest'ultima questione: *utrum intellectus in omni sua actione egeat phantasmate*, già toccata più volte. Sembra, dice egli, che non sia necessario un fantasma in ogni intellezione: tale opinione si conformerebbe a quel testo del Filosofo dove dice che se tutte le cose sono in immagine, non possiamo intendere nulla senza fantasmi; ma essendo alcun che astratto dalla materia come Dio e le intelligenze, queste potranno intendersi senza fantasmi. Inoltre se alcune cose non sono nella materia come le sostanze astratte e le intenzioni, a che i fantasmi? Questi non potrebbero comunicarci che cognizioni false come *quanti* e materiali di cose che sono astratte, che non sono nella materia. Ma contro sta lo stesso Aristotile dove afferma recisamente che nulla possiamo intendere senza fantasma. Posta così la questione, Pomponazzi osserva che peripateticamente parlando nulla possiamo intendere senza fantasmi. In fatto la formola che risponde all'esatta interpretazione di

Aristotile su questo punto è che l'intelletto nostro abbisogna del corpo, non come di soggetto, ma di oggetto. *Indiget uti corpore non tamquam subjecto, sed tamquam objecto,* perchè egli afferma recisamente *intellectum aut esse phantasiam, aut non esse sine phantasia.*

L'inseparabilità dell'intelletto dal corpo, è enunciata in una proposizione disgiuntiva, di cui la contradditoria non può essere che una copulativa affermativa. *Si igitur ad inseparabilitatem sufficit alternative vel esse in organo tamquam subjecto vel ab ipso dependere tamquam ab objecto; igitur ad separabilitatem conjunctim requiritur neque dependere ab organo tamquam a subjecto, neque tamquam ab objecto, saltem in aliqua sua operatione.* Per dimostrare l'essenza affatto spirituale dell'intelletto non basta dunque provare che non dipende dal corpo come soggetto ma che non ne dipende nemmeno come oggetto. Se l'intelletto è fantasia o non può essere senza fantasia, ne segue che la sua inseparabilità dal corpo è legata all'una od all'altra di queste condizioni indifferentemente o ad entrambe con determinazione reciproca e necessaria concorrenza. *Si igitur ad inseparabilitatem sufficit ipsam (intellectivam) esse phantasiam, vel non sine phantasia, vel igitur stat ipsam esse inseparabilem sine altera earum conditionum indifferenter, vel saltem determinate: si primum ergo stabit quod intellectus non sit sine phantasmate et tamen non sit phantasia, et per consequens semper indigeat corpore tamquam objecto et non tamquam subjecto* (*de Immort.*, caput. IV).

Ora tale appunto è la dottrina di Aristotile, e si comprende che il Pomponazzi unificando l'intelletto agente col possibile nell'attività radicale dell'anima, debba conchiudere che, se l'intelletto umano secondo Aristotile è inseparabile in ogni suo atto intellettivo dal corpo se non come soggetto come oggetto, corrompendosi il corpo colla morte anche l'intelletto che si radica nell'anima perisce necessariamente con questa.

Unificato l'intelletto agente ed il possibile nella attività radicale dell'anima, il Pomponazzi che non ignora i passi positivi

in cui Aristotile afferma che l'intelletto accede all'uomo dall'estrinseco che è eterno ed immortale, riflette che per conciliare queste vedute che sanno di Platonismo collo spirito generale della dottrina aristotelica, secondo il quale tutta la gnoseologia si svolge dalle potenze sensitive alle intellettive sempre in strettissima connessione, sia necessario di considerare quelle espressioni in senso metaforico, sotto il quale si vuole esprimere niente altro che il grado occupato dall'uomo nella gerarchia dei viventi, ossia la sua maggior approssimazione alle intelligenze separate. Certamente così facendo Pomponazzi resta coerente a sè stesso, ma non è più interprete della dottrina di Aristotile se non nei punti in cui questa si conforma alla sua propria.

Comprendiamo pure perchè egli sostenga che l'anima sia propriamente mortale e impropriamente immortale. Essa è tale come intelligenza pura e semplice epperciò non ha nè sentimento fisico, nè coscienza, nè memoria, nè immaginazione, ma è mortale come intelligenza umana, costituente la forma del corpo organico, principio attivo dello stesso, cioè del sentimento fisico, capace di riflettersi sopra sè stessa quindi fornita di coscienza, memoria, immaginazione. In una parola l'anima come pura intelligenza è distinta dal corpo, ma come umana ne è inseparabile; in conseguenza come pura intelligenza è immateriale e nel corpo; come umana è parte integrante di questo e con questo perisce.

Pare adunque che per anima come pura intelligenza il Pomponazzi intenda il principio puro del pensiero, il quale considerato in sè stesso non ha coscienza, quindi, anche ammesso che soppravviva al corpo è precisamente come se non esistesse, quindi egli chiamava questa sopravvivenza inconsciente l'immortalità impropria dell'anima; laddove il fondamento dell'Io cosciente essendo costituito dalla essenziale unione dell'anima umana col corpo, questa è propriamente mortale come il corpo stesso. Non v'ha dubbio che qui Pomponazzi non fa che commentare il passo di Aristotile (*de Anima*, III, c. 5) e dimostra che la sopravvivenza dell'intelletto ammessa da questo è iden-

tica a ciò che egli chiamò immortalità impropria dell'anima, ma che restando rigorosamente allo stesso testo, poichè l'anima cosciente è inseparabile dal corpo, essa è propriamente mortale.

Alla stessa conclusione giunge il Cremonini, ma per ragioni diverse; egli si dichiara contro Averroè perchè il concetto di una intelligenza unica per tutti gli uomini implica necessariamente che quando un uomo pensa, tutti gli altri pensino egualmente ed inoltre abbiano tutti gli stessi pensieri. È vero che a togliere questa difficoltà Averroè introduceva una facoltà individuale di pensare la quale serviva ad unire il sentimento e l'immaginazione all'intelligenza generale. Ora questa facoltà operando in ciascun uomo nel modo proprio al medesimo, produce una attività particolare dell'intelligenza astratta, di guisa che questa diviene sotto certo rispetto intelligenza individuale. Ma non tutti gli Averroisti ammettono tale facoltà intermedia, sostenendo che l'intelletto individuale risulta dalla associazione immediata della intelligenza astratta unica colle immagini raccolte nella memoria dei singoli individui. Se non che tale opinione non solo è in opposizione colla teoria di Averroè ma è anche falsa in sè, perchè il pensiero individuale non può essere spiegato col solo concorso dei sensi e dell'immaginazione; epperció egli si sforza di dimostrare che l'intelligenza generale dell'umanità non è altro che l'intelletto possibile di Aristotile, intelletto che si trova in ogni individuo umano, epperciò Averroè errava grandemente facendo di quello un'intelligenza (*Tractatus de sensibus externis, internis*, ecc.). Nell'opera *Contemplationes de Anima*, arriva alla stessa conclusione, cioè che l'intelletto possibile è certamente individuale ma perisce col corpo; e che il solo intelletto agente è eterno ed immortale perchè è Dio stesso.

Ciò che forma il carattere della spiegazione data dal Cesalpino ai principii di Aristotile, scrive il Buhle, e dell'applicazione che ei ne fece, si è l'aver egli procurato una ancor maggiore estensione alle idee di Averroè (*Geschichte der neueren Philosophie*. Vol. 5, c. 9). A noi invece pare che il Cesalpino con-

traddica formalmente alla proposizione fondamentale di Averroè, come d'altra parte contraddice alla conclusione del Pomponazzi e del Cremonini rispetto allo stato dell'anima dopo la morte. In fatto egli insegna che la sostanza primitiva non può essere la materia bruta, nè la materia organizzata, perchè ogni materia debbe essere stata preceduta dalla forma formatrice e vivificatrice. Ora il principio di tutte le forme, l'intelligenza prima e per conseguenza l'atto assolutamente puro, semplice e primo, è Dio. (*Quæstionum peripat.* I). La sostanza prima è dunque la forza prima, il bene originale e assolutamente degno di amore (*ibid.* q. 3). Il bene assoluto o divino, essendo solo assolutamente desiderabile (*unum divinum appetibile*), debbe esservi pure alcun che capace di desiderarlo. Esistono dunque indipendentemente dalla sostanza primitiva altre sostanze, che debbono la loro esistenza alla prima, e che non sono veramente sostanze che nella misura in cui partecipano del principio della forma vivificatrice: ed è questo principio che costituisce l'unità del mondo (*ibid.*, q. 7).

I generi e le specie sono eterni; gli individui soli hanno una esistenza passeggera (lib. V, q. 1). Di tutte le cose create il Cielo si avvicina di più all'intelligenza suprema: perchè come questa non rileva che da sè stessa, vede tutto in sè (*receptio sui ipsius non alterius*), così il Cielo in certo modo rileva da sè stesso essendo sempre nello stesso luogo (lib. III, q. 3, 4). Fra tutti gli esseri contingenti l'uomo solo ha un'anima pensante ed immortale, e la azione di lei è in sè indipendente dall'organismo (lib. II, q. 8).

L'intelligenza suprema si distingue dalla umana in quanto la sua sostanza è una realtà assoluta, mentre l'umana è solamente una semplice possibilità, ossia una realtà relativa. Imperocchè, sebbene le intelligenze umane abbiano un pensiero eterno, l'eternità del loro pensiero è soltanto possibile per sensazione, cioè ora pensano ora non pensano. E siccome il principio della pluralità è la materia, ed ogni intelligenza ad eccezione della suprema, è composta di forma e di materia, così havvi una vera

pluralità delle medesime, ossia vi sono tante intelligenze umane quanti sono gli uomini. In conseguenza l'anima umana è fornita di un'attività propria la quale manca assolutamente alla materia, cioè del pensiero; e poichè ciò che opera senza il corpo non può perire con questo, segue che essa è immortale. Inoltre se la virtù di pensare è inseparabile dall'anima, è pure necessario che l'attività, che le è propria continui ad esistere, essendo indipendente dalla materia. Ora la coscienza è pure necessariamente congiunta al pensiero, dunque l'anima non solamente sopravvive alla distruzione del corpo, ma sopravvive colla coscienza di sè, giacchè il pensiero è indipendente dalla materia (*ibid.*, lib. II).

Il Cesalpino adunque unifica nell'attività radicale dell'anima umana l'intelletto agente e possibile, poichè essa ha bensì un pensiero eterno, l'intelletto agente, ma non può esplicarlo che soccessivamente, l'intelletto possibile. L'intelligenza, rigorosamente parlando, è ciò che l'uomo possiede individualmente e propriamente di divino, come quello, che può esistere indipendentemente dalla materia ed esercitarsi senza organo corporeo (*Dæmonum investigatio peripatetica*). Non abbiamo bisogno di dimostrare quanto l'interpretazione del Cesalpino si allontani dalla dottrina originale di Aristotile, ma non potevamo non rilevaro la contraddizione potente tra l'affermazione del Buhle e i pronunciati del Cesalpino rispetto al punto capitale dell'Averroismo.

L'università di Padova che era stata il primo centro da cui si venne diffondendo l'Averroismo in Italia se con Cesalpino ne aveva impugnato il dogma fondamentale, con Stellini specialmente richiamò in onore le tradizioni peripatetiche, e questi nella sua grande opera col titolo di *Etica* trattò la questione di cui ci occupiamo. Egli, dopo avere esaminate le varie definizioni date del vocabolo *entelechia*, nota che per comprendere il modo secondo cui Aristotile svolge le facoltà dell'anima, bisogna *aliunde quam ex animæ definitione* cercarlo, *nam ex eo omnino pendet quod ab ipso de Deo, deque natura movente*

atque intelligente principe existimatum sit; cioè ricorrere al libro XII della *Metafisica.* Riportato ciò che ivi insegna nel capo settimo aggiunge: *ex iis quæ de Deo tradidit Aristotiles ea nectere debuit, quæ de humano animo intelligendi vi prædito traditurus era; ex iisque propterea de natura quid senserit animi definiendum est.* Ora, continua egli, nel libro secondo *De Ortu animalium,* ritenendo Aristotile l'opinione di tre anime o almeno di tre parti dell'anima costituenti l'uomo come vivente, sensiente ed intelligente, sostiene che l'anima vegetativa esiste nel feto; in seguito si aggiunge la sensitiva per cui l'animale diventa vivente; infine sopravviene l'anima partecipe di ragione per cui l'animale diventa uomo; ma non diviene animale e uomo insieme perchè il fine è quello che è primo nell'intenzione ma l'ultimo nella realizzazione.

Che poi il *θρεπτικὸν* e l'*αἰσθητικὸν* non potesse provenire dall'estrinseco, Aristotile pensava *ex eo probari, quod quorum principiorum actio corporalis est, hæc inesse sine corpore non posse certum exploratumque sit; postremo quod attinet ad animam intelligendi vi præditam, concludit, reliquum esse, ut sola νοῦς extrinsecus invehatur eaque sola divina sit; neque enim cum mentis functione commune quidquam habere functionem corporis.* Tuttavia la mente, il *νοῦς*, proveniente dall'estrinseco non essere separato da ogni corpo ma inesistere in un corpo etereo. Imperocchè qualunque specie di anime gli sembra partecipare ad un corpo più divino di quelli che si chiamano d'ordinario elementi; epperciò le anime differiscono tra loro in dignità e prestanza secondo la natura del corpo a cui partecipano. *Corpus mentem continens est Aristoteli contentus in semine spiritus, et natura, quæ in spiritu continetur elemento stellarum analoga. Quamobrem inclusum genitura corpori tradit invehi omnis animæ principium aliud a corpore separabile, quo pars divina continetur, qualis est quæ mens appellatur; aliud inseparabile, quo partes continentur, quæ vitam ac sensum afferunt.*

Ma poichè il corpo a cui partecipa la mente per Aristotile è

immortale, anche la mente che vi è connessa è immortale. Laonde nel terzo dell'anima dicendo come in ogni natura così anche nell'anima deve esservi qualche cosa di simile, la quale in ogni genere fa le veci di materia ed è in potenza tutte le cose, e alcunchè che sia causa e tutto faccia, da ciò deduce un duplice intelletto l'uno che diventa tutte le cose, l'altro che fa tutte le cose, come un certo abito, come la luce, la quale in certo modo fa sì che i colori, i quali sono in potenza, siano in atto; e questo intelletto dice separabile, immisto, impassibile, la cui essenza è atto, epperciò non tale, che ora intenda ora no, ma sempre intenda, *Atque ubi separatum sit, id unum esse, quod quidem est solum hoc immortale, ac perpetuum; nos autem non reminisci, quod id sit omnino passionis expers; contra patiens intellectus corruptibilis esse decernitur, ac sine agente nihil unquam intelligere.*

A quello poi che qui Aristotile insegna chiaramente, accenna pure in altri luoghi sebbene più oscuramente. Così nel XII della *Metafisica* dopo affermato esservi alcune cose χωριστὰ altre ἀχώριστα, e quelle essere essenze epperciò stesso πάντων αἴτια, perchè senza sostanze non possono essere nè passioni nè movimenti, ai principii separabili Aristotile riferisce l'anima ed il corpo, ovvero la mente, la forza di appetire, e il corpo (cioè celeste). Di nuovo nel secondo dell'*Anima* dice che il νοῦς gli sembra un altro genere di anima, e questo solo potersi separare come ciò che è eterno da quello, che è corruttibile; e nel primo dell'*Anima* il νοῦς è detto οὐσία τις, e sembrare che non si corrompa e muoia. Infine nel XII della *Metafisica*, indicato che le cause motrici altre sono come enti, che preesistono, altre come ragione la quale è insieme, cercando ulteriormente che cosa perduri nel futuro, aggiunge: niente vieta che alcun che perduri, e se non tutta l'anima, la mente essere tra le cose che perdurano, ma che perduri tutta l'anima essere forse ἀδύνατον.

Laonde, conclude lo Stellini, *et si permanere mens dicatur ab Aristotele, tamen qui mentis exsolutæ a corpore status futurus sit, indicium reliquit; et ut a Pythagora in mundi*

animam, sic ab Aristotele in corpus æthereum evanescere, existimari censendum est, ut ab Origene traditur. Quicumque vero permanendi modus a philosopho constitutus putetur, is non ex moribus, et recte seu prave factis in vitæ curiculo, sed ex naturæ legibus indiscriminatim administrantibus omnia nexus est. Quare nullam ad rem animorum immortalitatem Aristoteles adhibuit in Ethica doctrina, in qua plurimum ejus usus esse potest; anzi nel libro terzo della *Niçomanchea* dice appunto niente essere più terribile della morte perchè quanto più un uomo avrà raccolto in sè stesso tutte le virtù e quanto più sarà felice, tanto più gli dorrà il morire, perchè ad un tal uomo parrebbe massimamente convenevole il vivere, mentre colla morte viene privato, conoscendoli, dei beni maggiori, il che è dolorosissimo (*Opera omnia*, Vol. quartum, lib. 7, c. 5, 6, 7, 8, 9).

Così dopo tanti Commentatori Greci, Arabi, Scolastici e del Rinascimento, la maggior parte dei quali alla vera dottrina di Aristotile ne sostituisce una propria, mediante la quale crede di levarne le contraddizioni e conciliare Aristotile con sè stesso, lo Stellini insistendo solamente sui testi originali, sebbene non si occupi in modo speciale della questione gnoseologica, ci dà la vera dottrina di lui intorno alla natura dell'anima e del νοῦς che viene all'uomo dal di fuori ed alla loro destinazione finale.

CAPO IV.

Dei principii Storici e Commentatori

del passato e del secolo presente fino a giorni nostri.

Dopo aver esposto e discusso le opinioni di tanti commentatori ed interpreti intorno ai rapporti del νοῦς ποιητικὸς e παθητικὸς coll'anima, parrebbe che la questione dovesse supporsi esaurita. Eppure la cosa non è in questi termini, giacchè se l'opposizione incominciata in Italia e giustamente contro l'autorità di Aristotile rispetto alle sue dottrine sulla fisica aveva la sua ragione, la critica mossa contro la sua filosofia speculativa, e specialmente la logica da Bacone mancava in generale di fondamento, e l'ignoranza vera o supposta dei Cartesiani della dottrina di Platone e di Aristotile, non è certamente la cosa che più ridondi in loro onore. Comprendiamo quindi che Leibniz, il quale affermava trovarsi dell'oro in mezzo alle scorie della scolastica potesse scrivere: *dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis, quam in meditationibus Cartesii; tantum abest, ut Cartesianus sim. Immo ausim dicere totos illos libros Aristotelis, salva philosophia reformata, ferri posse* (*ad Jac. Thomasium Epistola*). Il Brandis alla sua volta: *si quæratur, quænam ex his duabus philosophandi rationibus vera sit, utramque respondeo inter se conjungendam et alteram a Platone potissimum, alteram ab Aristotele discendam esse. Sed secunda nostri temporis magis neglecta ac deserta est, quam prima, indeque ortus ille in systemata irruendi furor, inde repetenda perniciosa in systematibus potius fingendis, quam condendis festinatio. A quibus vitiis facilius sibi cavebunt, qui ab Aristotile artem didicerint notiones ab omni*

parte critice, ut ita dicam examinandi, veritatisque vestigia et in lingua et in historia indagandi (*Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, *Præfatio Berolini*, 1823). Del resto le stesse divergenze fondamentali che dividevano gli antichi interpreti erano una ragione sufficiente, perchè, riprendendosi lo studio sul testo originale di Aristotile, si ripresentasse la questione tanto dibattuta dagli antecedenti commentatori. Ci sforzeremo di essere brevi specialmente quando gli espositori della questione non fanno che riprodurre con poche modificazioni le opinioni già esaminate.

Cronologicamente il primo che ci si presenta tra gli espositori moderni è il Bruckero, il quale, dopo aver riassunto in una serie di proposizioni l'insieme della dottrina Aristotelica rispetto all'anima, crede di poter conchiudere che nel senso di Aristotile l'anima vegetativa e sensitiva come l'intelletto παθητικὸς periscono col corpo; che l'intelletto agente viene all'anima dal di fuori; ma che sia unico per tutta la specie umana, ovvero vi siano tanti intelletti agenti, quanti sono gli uomini; inoltre, che sia un atto informante ovvero solo assistente, è appunto quello che Aristotile non ha mai chiaramente determinato. Tuttavia se si ha l'occhio all'insieme della dottrina, pare verosimile che Aristotile per la fonte da cui derivano gli intelletti umani intendesse l'intelligenza eterna, unica per il genere umano, la quale è presente ai singoli uomini non come forma, ma come motore al suo mobile. Nè da questa opinione si allontanano gran che Alessandro, Averroè e Zabarella, se non in ciò che essi ritengono la prima intelligenza essere quel fonte, mentre sembra piuttosto doversi intendere l'intelligenza ultima quella che costituisce l'intelletto agente comune a tutti gli uomini, il quale congiunto alla fantasia forma in certo modo molte anime razionali. La quale opinione Aristotile prese da Platone, ma secondo il suo costume oscurò, perchè questo intelletto agente essendo inferiore a Dio non è che una forma assistente e, separandosi dall'intelletto passivo, questo si corrompe col corpo e con esso perisce (*Historia critica philosophiæ*, Vol. I, pars 2ª, liber 2º,

caput VII). È troppo manifesto che il Bruchero non approfondì la questione.

Il Buhle, morto nel 1821, osserva che Aristotile prende il vocabolo *anima* in tre diversi significati cioè in uno generale, in uno particolare ed in uno particolarissimo. Nel significato generale l'anima è l'entelechia, il principio interiore della forma del corpo naturale organizzato avente la vita in potenza: ed è inseparabile dal corpo. Se si congiunge necessariamente la potenza del sentire all'anima come entelechia, allora l'anima in senso particolare è ciò per cui un corpo vive e sente; ed il potere di sentire in tutti gli animali è congiunto all'appetito ed in molti alla facoltà di muoversi volontariamente di luogo. Queste potenze dipendono quindi da un principio comune, l'anima, ed operano in virtù della legge di unità e, se differiscono secondo il luogo e la destinazione, tutte sono forme del corpo e da esso inseparabili, sebbene non siano corporee.

L'uomo riunisce a queste potenze anche quella d'intendere nell'anima, epperciò come sente e intende, così giudica. Senonchè l'intelletto, come diverso non solo dal corpo ma anche dall'anima nel significato particolare, può riguardarsi come anima nel senso particolarissimo; ed Aristotile all'anima vegetativa e sensitiva che può chiamarsi fisica oppone l'anima intellettuale; il Buhle aggiunge che Aristotile accogliendo l'ipotesi di Eraclito fa provenire il pensiero nell'uomo mediante la respirazione, quindi non può fisiologicamente spiegare le differenze del genio.

Confessiamo che tale affermazione ci recò meraviglia, perchè per quanto abbiamo consultato gli scritti di Aristotile e i suoi innumerevoli Commentatori, non abbiamo trovato alcun testo che potesse giustificarla, ed avremmo desiderato che il dotto autore l'avesse appoggiata con citazione di luoghi precisi per attribuirla così risolutamente ad Aristotile.

Ma ritornando alla esposizione, egli aggiunge che l'intelletto, cui egli denomina pensiero, è un prodotto immediato della sostanza divina, o se si vuole una emanazione della divinità, la forza intelligente, attiva di Dio, la quale, comunicata alle sfere

celesti, opera nella natura secondo le leggi dell'armonia e nell'uomo si rivela come tendenza verso il bene assoluto per mezzo della volontà. Pare, conchiude egli, che Aristotile abbia voluto espressamente evitare le difficoltà, che gli si affacciarono innumerevoli, difficoltà che Platone non essendo giunto a superare cercò di avviluppare in un ammasso di favole (*Geschichte der neueren Philosophie seit der epoche der Wiederdarstellung der Wissenschaften*, Vol. 1°, c. XXIII). E siccome il sentimento, la memoria e le cognizioni reali suppongono l'anima sensitiva e questa perisce col corpo, la morte trae seco l'annichilamento di tutte le cognizioni sperimentali della coscienza, della memoria, quindi l'anima dopo la morte non esiste come individuo, non ha coscienza come persona, ma persiste come scintilla assoluta della Divinità, di guisa che, rientrando in combinazione con un altro corpo umano, lo innalza al grado di animale razionale, senza che possa ricordarsi della sua preesistenza in altro uomo (*ibid.*, *ibid.*). È appena necessario di aggiungere che di questo passaggio della identica scintilla divina da un corpo umano ad un altro, sarebbe impossibile di trovar traccia nello Stagirita.

La dottrina di Aristotile intorno all'anima per Hegel ha una importanza capitale. Nel Trattato dell'*Anima*, scrive egli, Aristotile anzichè di questioni metafisiche relative alla stessa, tratta delle sue manifestazioni e dei modi della sua attività. Il tutto forma una serie di proposizioni senza necessaria connessione, ma ciascuna di quelle presa in sè è tanto giusta quanto profonda (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Erster Theil*, pag. 327). La dottrina di Aristotile, secondo la quale l'anima razionale comprende la vegetativa e la sensitiva, senza potersi dire che l'uomo comprende tre anime, per Hegel è propriamente speculativa. Il genere comune del triangolo, del quadrato..... è la figura, dice Aristotile; ma questa idea generale è soltanto astratta, la vera è che la prima figura è il triangolo il quale si trova inchiuso nel quadrato e così di seguito. Quindi da una parte il triangolo è coordinato alle altre figure,

mentre dall'altra ne è il genere, l'elemento comune; così è dell'anima. La vegetativa e la sensitiva sono nella razionale, la prima è la sostanza della pianta; nell'animale essa non è più che come genere o potenza; soggetto o potenza del vegetale; nella sensitiva non è più che un predicato, e questa alla sua volta è ridotta allo stesso ufficio nell'anima pensante.

Hegel insiste sopra questa gradazione mercè cui quello, che è realtà od energia in un essere non è più che in potenza in un essere di ordine più elevato, nel qual essere dall'ufficio di soggetto passa a quello di predicato, ciò che appunto caratterizza l'evoluzione dell'idea assoluta ed universale. Nella teoria della sensazione Aristotile non si mostra nè realista nè idealista nel senso volgare di queste espressioni. Dicendo che l'anima riceve l'impressione dell'oggetto come la cera subisce l'impronta di un anello, non intende di esprimere con questo paragone tutto il rapporto dell'anima cogli oggetti nel momento della sensazione; ma solamente rendere sensibile che l'anima non percepisce che la forma degli oggetti, non la materia. L'anima si assimila la forma dell'oggetto, mentre la traccia impressa nella cera resta per la stessa una cosa esterna, non modificandone in nulla la sostanza. L'anima invece non è passiva che nel momento della sensazione, ma, assimilandosi la forma dell'oggetto, si identifica attivamente colla sua qualità astratta, attesochè l'anima è essa stessa l'universale (*idid.*, p. 336).

Inoltre l'organo, secondo Aristotile, percepisce la forma dell'oggetto sentito; nell'organo il sentito e la sensazione sono una sola e stessa cosa, sebbene il loro essere sia differente. Vi ha ad esempio un corpo che risuona e un soggetto che ode; ma il risultato è *uno*, ed è solamente per la riflessione, che si stabilisce una distinzione tra il soggettivo e l'oggettivo: l'anima nella sensazione è unità nella differenza, e tutto ciò è essenziale (*ibid.*. p. 338).

Passando poi dalla sensazione al pensiero, Aristotile si mostra essenzialmente speculativo. Lo spirito, νοῦς, in quanto pensa, tutto è immisto, sviluppandosi si mantiene indipendente da tutto

che gli è estraneo, se ne difende per così dire, *ἀντιφράττει*, denn hervorbrechend in seiner Wirksamkeit, *παρεμφαινόμενον*, hält er das Fremde ab, und vergäunt sich dagegen, *ἀντιφράττει*. La sua essenza non è altro che il possibile, ma la possibilità stessa qui non è materia; l'intelletto è senza materia di sorta, e la possibilità costituisce la sua stessa sostanza. Esso è tutto in sè, non si attualizza che mediante il pensiero ed è indipendente dal corpo (*ibid.*, pag. 340-41).

Aristotile paragona l'intelletto in sè ad un libro i cui fogli sono vuoti, ad una tavola nuda, ma lo si interpreta male, se da ciò s'inferisce che, secondo lui, l'anima trae tutto dal di fuori. Un libro assolutamente vuoto non è un libro, e Aristotile dice appunto il contrario (*ibid.*, pag. 342). Il *νοῦς* non è una cosa passiva come sono le tavolette; esso è essenzialmente energia; ma non ha contenuto se non in quanto pensa; è virtualità universale senza materia, e non esiste realmente se non in quanto pensa. In ciò che è senza materia nello spirito, quello, che pensa o il soggetto è quello, che è pensato o l'oggetto sono identici. Denn in dem, was ohne Materie ist, (im Geiste), ist das Denkende — das Subjective — und das Gedachte — Objective — dasselbe; die theoretische Wissenschaft und das Gewusstwerdende ist dasselbe (*ibid.*. pag. 343). Il sapere è in qualche modo la cosa saputa, la sensazione la cosa sentita; ma ciò che si sente e si sa non è la cosa stessa ma la sua forma.

L'anima è simile alla mano, e come questa è l'istrumento degli istrumenti, così il *νοῦς* è la forma delle forme, la sensazione la forma della cosa sentita. Quindi Aristotile non è realista sebbene riconosca la necessità della sensazione, giacchè il pensiero è necessario perchè la sensazione diventi idea. Inoltre ciò che ora dicesi unità del subiettivo e obiettivo Aristotile lo afferma nel modo più formale. L'anima intelligente, lo spirito, il pensiero o il soggetto è ciò che è pensato, l'oggetto, e mentre distingue due cose non ne afferma meno l'identità. Nel nostro linguaggio, l'*assoluto*, ciò che solo è vero e reale, è appunto quello la cui subiettività e obiettività sono identici, precisamente

come insegna Aristotile. Il pensiero assoluto, il νοῦς divino, come egli lo chiama, è il pensiero di ciò che è il migliore, che è fine in sè, ed il νοῦς, pensando sè stesso, è appunto questo. Lo spirito o l'intelligenza è il pensiero, con che è enunciata l'unità del subiettivo e dell'obiettivo; il fine assoluto, lo spirito pensante sè stesso, è il bene (*ibid.*, pag. 344-46).

Noi dobbiamo ad Aristotile quanto di meglio si ha nella *Psicologia* fino a giorni nostri; e lo stesso per ciò che riguarda la volontà, la libertà, l'intenzione... bisogna solo darsi la pena di studiarlo e comprenderlo. La difficoltà sta in questo, che egli riconosce bensì un principio unico e questo è speculativo, ma non è presentato come tale, e tutto non è dedotto dal medesimo. Il pensiero che pensa sè stesso, è dichiarato la verità suprema, ma la realizzazione del pensiero, la conoscenza dell'universo fisico e intellettuale, forma, fuori dell'idea, una lunga serie di nozioni che non sono connesse tra loro con un vincolo necessario. Il principio supremo non è costantemente applicato ai particolari, il sapere non è presentato come unità, come organismo unico dell'idea universale: In der Aristotelischen Wissenschaft ist also die Idee des sich selbst denkenden Denkens zwar als die höchste Wahrheit aufgefasst; aber die Realisirung desselben, das Bewusstsein des natürlichen und geistigen Universums, macht ausserhalb jener Idee eine lange aussereinanderfallende Reihe besonderer Begriffe aus, denen Ein durch's Besondere hindurchgefhürtes Princip fehlt (*ibid.*, 374-75).

Laonde tutta la filosofia di Aristotile, la sua logica ha bisogno di essere trasformata in modo da costituire un tutto sistematico e necessario, un tutto organico e vivente, in cui ciascuna parte abbia il suo valore come tale, ma che non è vera se non come insieme continuo. Nella logica soggettiva ciascuna forma ha la pretesa di essere qualche cosa per sè, mentre nella logica speculativa ciascuna forma non è che un grado, un momento, una transizione che va a fondersi con quello che segue. Ed è solo a questa condizione che la logica è una scienza razionale, filosofia speculativa dell'*idea pura* dell'essere assoluto (*ibid.*, *ibid.*).

Abbiamo veduto che anche il Pomponazzi applicava il metodo evolutivo allo svolgimento delle facoltà dell'anima; ma Hegel fa anche di più, perchè applica il proprio sistema per interpretare la dottrina intorno all'anima dello Stagirita appoggiangiandosi ai testi che vi si conciliano e lasciando in disparte quelli che lo contraddicono, il che non siguifica interpretare Aristotile, ma cercare in questo una teoria che si acconci al proprio sistema pur rilevandone alcune differenze.

E che in Aristotile non si trovi questo processo evolutivo dalle facoltà inferiori alla intelligenza è quello, che, se mal non ci apponiamo, abbiamo dimostrato largamente, che molti Commentatori hanno confermato, che lo Schwegler rileva scrivendo: l'anima umana non è che la riduzione delle varie funzioni della vita vegetativa e sensitiva ad unità di azione comune; essa è l'entelechìa del corpo organico. Ma l'anima non è tutto l'uomo, avendo questi in particolare un'altra facoltà il νοῦς, il quale essendo del tutto diverso dalla rimanente anima, non è il prodotto o lo sviluppo delle facoltà inferiori, non ha coll'anima il rapporto di grado superiore di svolgimento, come quello dell'anima rispetto al corpo, del fine rispetto al mezzo, della realtà rispetto alla possibilità, della forma riguardo alla materia.

Come attività puramente intellettuale non ha connessione colle facoltà inferiori corporee, è assolutamente semplice, immateriale autonomo, è in una parola il divino nell'uomo, accede a lui dal di fuori ed è di nuovo separabile da esso. A primo tratto parrebbe che tra il sentire ed il pensare esista certa connessione, giacchè le sensazioni separate secondo i varii sensi si raccolgono prima in un centro comune interno, dove trasformate in rappresentazioni, alla loro volta sono trasformate in pensieri; di guisa che il pensare in ultima analisi sarebbe un risultato del sentire e dell'intelletto passivamente determinato. Ma d'altra parte Aristotile introducendo una distinzione tra l'intelletto agente e possibile, il quale solo verrebbe gradatamente innalzato alle concezioni intellettive, quello viene interposto tra la rappresentazione sensibile e l'intelletto possibile e solamente per suo mezzo questo diventa atto ad intendere.

Questo intelletto agente è l'intelletto nella sua purezza e come tale indipendente, non tocco dalle cose materiali, epperciò non partecipa della morte del corpo, ma continua ad esistere eterno come ragione universale. Esso ha coll'anima il rapporto che ha Dio colla natura, ma nei due casi il rapporto non è essenziale; come lo spirito divino non interviene nella vita del mondo, così neppure lo spirito umano in quella dei sensi. Intanto mentre è impassibile e immateriale come anima, debbe essere legato alla materia; come forma pura, esso come lo spirito divino pensa sè stesso, tuttavia è diverso dallo spirito divino; nelle quali sentenze il difetto di coerenza è troppo evidente per insistervi maggiormente (*Geschichte der Philosophie*, § 16).

Il Ritter si accorda in alcuni punti collo Schwegler, ma entra in maggiori particolari. Riconosce anzitutto che la difficoltà della *Gnoseologia aristotelica* incomincia dal punto in cui si tratta di dare una determinazione più precisa del modo con cui la conoscenza superiore si forma dalla conoscenza inferiore. Aristotile con Platone dice che la sensazione o la rappresentazione sensibile, come tutto ciò che rientra nella sua sfera, debbe essere distinto dal pensiero razionale e dall'intelligenza, ed in appoggio di questa distinzione rispetto alla *Fisica* deduce un argomento dalla differenza tra l'uomo e il bruto, riguardo alla *Logica* dalla esistenza dell'errore, giacchè i sensi non s'ingannano intorno al loro proprio oggetto. Quindi se non ci fossero in noi che sensazioni non sarebbe possibile l'errore il quale deriva appunto dal non retto uso dell'intendimento; inoltre nella sensazione havvi movimento, nel pensiero invece certa stabilità, giacchè la scienza essendo compimento del pensiero mediante cui viene raggiunto lo scopo della ricerca, l'anima riposa; tuttavia egli stabilisce un rapporto esplicito tra la sensitività e l'intelletto col mostrare in qual modo si origini in noi la sensazione e ne risulti uno stato sensibile, e la fissità della rappresentazione nella memoria, come dal ricordo provenga la distinzione e dalla frequente ripetizione di esso l'esperienza, la quale apre la via all'arte, alla scienza, alla conoscenza dei prin-

cipii. Malgrado ciò egli riconosce un'attività intellettuale che certamente debbe riattaccarsi all'esperienza ma non è prodotta da questa e per la quale soltanto esiste la scienza.

In fatto ciò, che appartiene immediatamente o mediatamente alla sensazione, dipende dalla eccitazione esterna, ma non è così del pensiero in generale, che è già in qualche modo nell'anima. Questo appare anche dal rapporto, che Aristotile stabilisce tra la parte razionale e la sensibile dell'anima dicendo che il sensibile in essa sta al razionale come il corpo all'anima medesima; che la sensibile è la parte paziente, la razionale l'agente, quella debbe obbedire, questa comandare, quindi è impossibile che il pensiero razionale dipenda dalla sensibilità, anzi debbe essere alcun che d'impassibile, immisto, senza forma corporea e distinta da ogni cosa corporea.

Se non che Aristotile innalzando così la parte razionale dell'uomo non intende suffragare la teoria di Platone; perocchè se l'intelletto è puro, immisto in sè non è tale in noi, perchè qui nasce e passa dalla potenza all'atto, quindi vi ha un patire nell'intendimento quando è prodotto nell'essere individuale. L'intelletto può anche chiamarsi la sede delle idee, ma solo potenzialmente; esso non è realmente niente prima che intenda; è una tavola sopra cui niente è scritto. Ma insistendo su questa similitudine si tratta di sapere da chi in qualche modo viene scritto nell'intelletto il pensiero, e per qual mezzo l'intelletto giunge ad intendere.

Ora Aristotile non dice già che la sensazione forma l'intelligenza e conduce al pensiero, ma distingue nell'intendimento un intelletto agente ed un intelletto paziente; questo è la mera facoltà di pensare considerata in sè la quale non può essere determinata al pensare effettivo che da quello; cioè l'intelletto attivo illumina il paziente e da lui nasce nell'anima la scienza come un risultato ulteriore. Esso è impassibile, immisto, e quanto alla sua essenza è come una realtà eterna, è la scienza eterna in tutto, giacchè non pensa di quando in quando, ma è sempre per suo mezzo che nell'individuo è la scienza, la quale è simile alle cose e passa dalla possibilità all'attualità.

Ora poichè questo intelletto agente è eterno ed immutabilmente attivo e non appartiene esclusivamente all'individuo, Aristotile non può concepirlo che come l'intelletto divino, e da questo punto di veduta ne risulta una dottrina analoga a quella di Platone, cioè che lo spirito umano non acquista la vera conoscenza di Dio che per mezzo di Dio stesso. Ed egli riconosce l'analogia della sua dottrina con quella di Platone intrecciando alla sua esposizione una polemica con una dottrina estranea, perchè non si creda che le due dottrine siano perfettamente simili. E di vero Aristotile opina che, sebbene noi abbiamo la nostra veduta propria mediante l'intelletto divino, noi non ricordiamo punto le idee divine, perchè questo è impassibile (*de Anima*, III, c. 5, 7. *Elica ad Eudemo,* VIII, c. 14. *de Generat, Animal.* II, c. 3). In conseguenza aggiunge il Ritter, le parôle: *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθάρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθέν νοεῖ* furono sempre interpretate erroneamente (*Geshichte der Allen Philosophie*, Vol. III, libro IX, c. 3).

Imperocchè Aristotile ponendo l' intelletto come il carattere proprio dell'uomo ne rimanda lo studio al *de Anima* ed alla scienza morale. L'intelletto gli pare qualche cosa di estraneo alla natura umana, come quello che non si connette alla forma del corpo, non ha organo determinato a cui si riferisca la sua attività, di guisa che, mentre tutte le altre facoltà risultano dallo sviluppo naturale dell'organismo mediante la causa motrice, l'intelletto invece accede dal di fuori all'uomo. Laonde Aristotile lo concepisce come alcun che d'impassibile, puro e, sebbene non possa esercitare la sua attività negli organi indeboliti dell'uomo invecchiato come in quelli vigorosi del giovane, tuttavia non soffre propriamente in dipendenza dell'età, perchè nell'uomo si trova come un'entità esistente in sè e non soggetta alla dissoluzione. Ma ciò non si applica che all'intelletto agente, giacchè l'intelletto passivo dipendendo dalle rappresentazioni è legato essenzialmente agli organi sensitivi; quindi solo il primo è eterno ed immortale, non appartiene a ciascun uomo individualmente preso, bensì al tutto, laddove l'intelletto passivo si

distrugge colla dissoluzione del corpo. Rispetto all'immortalità dell'anima i passi isolati tolti dalle sue opere non provano nè in favore nè contro; e le parole: *οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές,* furono sempre male interpretate prima che noi ne esponessimo il vero senso... Ma se giudichiamo dall'insieme della dottrina, appare evidente che Aristotile non pensava ad una immortalità dell'essere razionale, ma attribuiva alla mente generale una esistenza eterna ed una essenza immortale in Dio (*ibid.*, *ibid.*, c. 9).

Per poter valutare la nuova interpretazione dell'illustre storico riportiamo anzitutto le parole testuali di Aristotile: *χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅςπερ ἐςτὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Separatus vero intellectus, id est solum quod est, atque id solum immortale æternumque. Non autem recordamur, quia hoc quidem impassibile. Intellectus vero passivus extinguitur, et sine hoc nihil intelligit.* Ora il Ritter afferma che qui Aristotile vuol significare che sebbene noi abbiamo la nostra vista propria mediante l'intelletto divino, tuttavia non ricordiamo le idee divine, perchè l'intelletto divino è impassibile. Quindi la novità della interpretazione consiste in ciò che il *non ricordiamo* si riferirebbe alle idee divine, perchè l'intelletto divino è impassibile; quindi tale dottrina avrebbe analogia con quella di Platone, in quanto lo spirito umano non acquista la vera conoscenza di Dio che mediante quello che si trova di divino in lui, ma se ne distinguerebbe in quanto, malgrado ciò che vi è di divino in lui, non ricorda le idee divine come avviene nella teoria di Platone, perchè l'intelletto divino è impassibile. Non v' ha dubbio che questa interpretazione è nuova, imperocchè tutti i più accreditati commentatori di Aristotile sostengono invece che egli affermi che l'intelletto il quale viene all'uomo dal di fuori, quando si separa da lui non ricorda più, perchè il ricordo è dipendente dagli organi corporei ed a costituirlo concorre insieme l'intelletto passivo il quale perisce col corpo; quindi il ricordo di cui parla Aristotile si riferisce

esclusivamente alle operazioni avvenute nell'uomo durante la sua unione temporanea coll'intelletto venutogli dal di fuori ed in niun modo alle idee divine del medesimo. Il che è abbondantemente confermato dalle parole, non ricordiamo perchè l'intelletto separato è impassibile, e l'intelletto passivo si estingue e senza questo quello nulla intende, cioè niente può intendere di quelle cose la cui intelligenza è subordinata agli organi corporei ed all'intelletto passivo, la quale interpretazione è categoricamente confermata dalle ripetute asserzioni di Aristotile, che noi non giungiamo alle nozioni universali se non mediante la percezione sensibile, che chi fosse privo di uno dei cinque sensi mancherebbe assolutamente delle cognizioni dipendenti dal medesimo perchè, non potendosi avere intellezione senza fantasma, è evidente che chi manca di un senso non può avere i fantasmi che ne dipendono e quindi le intellezioni le quali vi si riferiscono. Ed è perciò che non possiamo accettare l'interpretazione dell'illustre storico e tanto meno la riteniamo vera.

Un altro punto importantissimo della questione che non troviamo rilevato dal Ritter è il rapporto che intercede tra l'intelletto agente e possibile e l'anima. Dalla sua esposizione non appare chiaramente se l'intelletto possibile ed il passivo si distinguano o s'identifichino. Egli dice che l'intendimento è impassibile nel tutto ma non nell'essere individuale; con che pare che voglia significare che l'intelletto è bensì impassibile in sè, ma diviene passibile nell'anima perchè in questa deve passare dalla potenza all'atto. Ma se l'intelletto agente è Dio stesso, epperciò essenzialmente in atto, come mai unendosi all'uomo può perdere la sua natura per diventare solamente intelletto in potenza o possibile come dice positivamente Aristotile? Se poi l'intelletto possibile si identifica coll'intelletto passivo sorgono altre difficoltà, giacchè Aristotile sostiene che quello è pure immisto, impassibile, eterno, mentre questo perisce assolutamente col corpo. Se si distinguono come esigono i testi di Aristotile allora si va incontro all'altra difficoltà, cioè come mai l'intel-

letto agente, il possibile, il passivo formino unità nell'anima, senza la quale unità è impossibile che noi come sentiamo e intendiamo così giudichiamo, difficoltà che il Ritter non ha rilevata nè esaminata, mentre non poteva non affacciarsi alla sua nota perspicacia.

Tale difficoltà invece si presenta in tutta la sua forza, il Trendelenburg dove scrive: *ab anima vegetanti ad sentientem, a sentiente ad cogitantem ita ascendere vidimus, ut superior inferiori tamquam fundamento niteretur, eamque quasi involutam haberet. Quæ a sensu inde ad immaginationem mente antecesserunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Onnes illas, quæ præcedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur;* νοῦν παθητικὸν *dictas esse judicamus;* παθητικὸν *quidem, quod tum ab agente intellectu ad perfectionem perducuntur, tum a rebus, in quibus versantur, afficiuntur et partecipantur;* φθαρτὸν *vero propterea quod a sensibus, id est, a corpore caduco vim et principia repetunt. Ita si animi partes et facultates in unum coalescunt; si in reliquis ex inferioribus superior ita enascitur ut earum perfectio sit nec superior ab inferiori avelli possit, quid est quod Aristotelem adduxit, ut præclara serie abrupta, novum idemque exstrinsecus inferret? Cujus rei causæ nusquam significata sunt, sed vestigia quæ eo ferant, sequamur* (*Comm. de An.*, III, c. 5).

Ora qual è l'ufficio del νοῦς? Esso si applica ai principii primi ed ultimi (*anal. post.* I, c. 27. *Ethica Nicomachea* VI, c. 9, 12). Ma Aristotile non insegna forse che i principii stessi primi si ricavano dalle percezioni singolari per induzione, di guisa che sia reso inutile l'intervento di una nuova facoltà per acquistarli? *Statui ita ab Aristotele in vulgus creditur, ne sensum et experientiæ fines superasse videatur. Sunt quidem argumenta quibus singulis et dispersis probetur* (*Anal. prior.*, 1, 30 — *Post.* 1, 18. *Physica* VII, 3. *Met.* I, 1); *sed hæc non sufficiunt. Scientia ab altiore aliquo ultimum veri testimonium conse-*

quitur idque νοῦς. *Hic etiam in ipsis Analyticis, quibus cætera inductioni plurimum tribuitur indicatus est* (*Anal. post.* II, 18), cioè l'intelletto è il principio della scienza, ed il principio della scienza è la cognizione del principio. Ai principii più noti della dimostrazione, che precedono ogni dimostrazione si riferiscono le parole della *Metafisica*: λαμβάνουσι δὲ τό τι ἐστὶν (ἀι ἐπιστῆμαι) ἀι μὲν διὰ τῆς αἰσθήσεως ἀι δ' ὑποτιθέμεναι. *Accipiunt autem ipsum quid est* (*quædam scientiæ*) *per sensum, quædam supponentes.* Ma questi d'onde derivano se non *ex ipsa* mente? Laonde secondo il Trendelenburg alcune scienze assumono il τό τι ἐστὶν dalle percezioni sensibili, alcune lo suppongono, cioè questo supporsi implica che sia già contenuto nell'intelletto come qualche cosa di primitivo indipendente da ogni percezione sensibile.

Ma: *qualis hæc sit mentis ratio, quibus finibus cohibeatur, quomodo vi sua ad scientiam statuendam utatur, nusquam ab Aristotile expositum accepimus.* Temistio, aggiunge egli, dice bensì che questo (l'intelletto agente) non passa da un genere all'altro, non compone nè divide, nè usa discorso per conoscere le cose ma solo certa comprensione, *sed fides penes auctorem.*

A noi non pare esatto dire che Aristotile non abbia indicato l'ufficio che compie il νοῦς ποιητικὸς, giacchè lo determina appunto nel capo 5° del III *de Anima* e lo ripete nel capo 7°. Del resto egli stesso scrive: come i colori abbisognano della luce per mostrarsi, cioè perchè adempiano l'ufficio di colori, così le notizie dei sensi e quanto appartiene all'intelletto paziente hanno d'uopo dell'intelletto agente per diventare verità e conseguire la virtù di vere nozioni. *Suscitat vitam lumen nemine nisi a seipso suscitatum. Ita ipsum* (*agens intellectus*) *patiendi expers in terrestrium rerum naturam infinita vi utitur. Ejusmodi est intellectus agens, ut ipse nulla re indigens reliquis notionibus veritatis sit testis et auctor.*

Ma se alcuna parte di noi è eterna, cioè se l'intelletto che accede all'uomo dal di fuori è eterno, come Aristotile insegna

nel II *de Gener*. e nel *de Anima*, perchè non ricordiamo? *Eaque quæstio Aristoteli eo gravior est quod ita Plato, ut in Menone animum præteritæ vitæ reminisci statuit.* Ora Aristotile per evitarla aggiunge: la parte eterna dell'intelletto essendo impassibile non è capace di memoria, perchè se lo fosse patirebbe: dunque niente ricorda di ciò che provò durante la sua unione coll'intelletto passivo, il quale è perito. In tal modo egli rigetta l'opinione di Platone, il quale aveva posto il sommo del pensiero nella reminescenza. Che se poi s'invertisse la proposizione, ciò che si potrebbe credere mediante i pronomi, allora verrebbe tolta l'impassibilità e libertà dell'intelletto agente, il quale sarebbe sottoposto a certa servitù dell'intelletto passivo. Tuttavia non mancarono interpreti che riferirono il *non ricordiamo* alla vita futura, mentre che per Aristotile si significa che l'intelletto segregato dalla sua parte mortale non può più ricordare le cose passate; ma *Platonis doctrina quam æterna mens quasi cognatam attingit, semel ipsa efferebat, ut oratio in ejus mentionem necessaria incideret* (*ibid.*, *ibid.*). Ecco quanto può ricávarsi da questo luogo.

Sed ad universam intellectus agentis et patientis rationem penitus intelligendam vix satisfaciunt. Ed accennato che intorno a ciò vi era già dissenso presso i Commentatori antichi, alcuni intendendo per l'intelletto agente Dio stesso, altri le prime proposizioni e le conseguenze immediate che ne derivano, aggiunge: *esse aliquid ex quo intellectus agens divina mens esse videatur negari non potest, cujusmodi illud maxime est* *ἀλλ' ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ*. Si aggiunga che il *non ricordiamo* non avrebbe soggetto a cui riferirsi se non lo riportassimo alla nostra natura umana. Dirassi forse che l'intelletto agente è una stessa cosa della mente umana? *Id credi non potest. Divina mens nihil esse potest nisi intellectus agens, a quo rerum veritas manat. Hoc quidem loco non dictum est; sed nisi Deum tollere velis, necessarium statuendum est. Significatur hæc divinæ et humanæ mentis cognatio Met.* II, p. 249 (XII, 7).

Il Trendelenburg rileva giustamente che allo svolgimento delle facoltà umane non può applicarsi nella *Psicologia* di Aristotile il processo evolutivo sostenuto dal Pomponazzi e dal Hegel giacchè l'introduzione dell'intelletto nell'uomo interrompe bruscamente la serie evolutiva, come confuta l'interpretazione data dal Ritter alla espressione *οὐ μνημονεύομεν*. Ma rispetto al rapporto del *νοῦς ποιητικὸς* col *παθητικὸς* confessa che Aristotile interrompe la serie evolutiva e *qualis hæc sit mentis ratio, quibus finibus cohibeatur, quomodo vi sua ad statuendam scientiam utatur, nusquam ab Aristotile expositam accepimus*, quindi anche egli lascia insoluta la grave questione.

Giulio Wolf in una speciale dissertazione col titolo: *Aristotelis de intellectu agente et patiente doctrina*, notata la difficoltà di spiegare secondo la dottrina di Aristotile l'unione dell'intelletto coll'anima umana, ripete con altri interpreti che l'introduzione dell'intelletto dall'estrinseco sembra interrompere la serie che congiunge in unità le altre facoltà dell'anima; ma secondo lui non sarebbe veramente interrotta, e le ragioni che egli adduce citando alcuni luoghi di Aristotile si riducono a queste. L'intelletto, che per sua natura è una sostanza eterna, semplice, immune di materia, perchè sia in effetto nell'uomo, debbe certamente entrare in società coll'anima e col corpo ed usare delle loro facoltà come sue proprie. Quindi finchè non può far senza del corpo e dell'anima è come questi soggetto alla stessa legge; e finchè non è sciolto da tali vincoli non può essere veramente quale è per sua natura.

Tuttavia, aggiunge egli, non ardirei cercare la conciliazione delle sentenze aristoteliche, perchè secondo i principii di Aristotile sono ripugnanti. Imperocchè, se tra l'intelletto e la materia non vi è nulla di comune, risulta evidente l'impossibilità che quello possa entrare in commercio con questa; intanto malgrado ciò egli afferma che l'intelletto si unisce coll'anima e per essa col corpo.

Posto adunque che l'intelletto si trova in fatto nell'uomo, cerchiamo quali rapporti intercedano tra l'intelletto agente e

il possibile, e tra questo e le cose intelligibili. Anzitutto, poichè l'intelletto è eterno, immortale, impassibile, divino non può differire di specie ma solo di grado dall'intelletto divino. Ma d'altra parte secondo Aristotile esso è pure in potenza e come tale non può essere impassibile perchè se debbe ricevere in sè le idee, è pure necessario che in qualche modo patisca dagli intelligibili; quindi mentre si afferma che è per essenza in atto, si afferma pure che è solo in potenza; che è impassibile, si ammette che è passibile in qualche modo. Per risolvere queste difficoltà, l'autore procede così. Aristotile insegna che la nozione stessa della cosa è la sua reale potenza; quindi se la nozione dell'intelletto è che comprenda le cose intelligibili, primachè le possegga effettivamente, sarà la potenza delle medesime. Le cose intelligibili poi essendo forme universali, sostanze o nozioni delle cose, è pure necessario che esso sia forma universale delle cose intelligibili. Ma l'intelletto è pure unito coll'anima e per essa col corpo e colle loro funzioni.

Ora la cognizione preparata dal senso e dalla immaginazione paragonata a quella dell'intelletto è come la potenza all'atto. Questo per nozione è cronologicamente prima della potenza; dunque la cogitazione dell'intelletto perchè sia veramente, debbe precedere la cognizione sensibile. I sensi percepiscono le cose singole materiali e da queste patiscono; quindi anche l'intelletto, in quanto percepisce le cose mediante i sensi, è affetto dalla natura del senso e non esente dal patire e deve subire la stessa sorte del senso e dell'immaginazione di cui non può far a meno per intendere.

D'altra parte è da ritenere che le cose intelligibili per essere percepite dall'intelletto debbono essere della stessa sua natura. Per provare questa identità, il Wolf afferma che l'intelletto divino formò la natura delle cose dalla materia intuendo le loro nozioni eterne e motrici. Così si originarono le singole cose, nelle quali già inesiste una certa nozione intelligibile: le nozioni inesistenti nelle cose sono certamente nozioni ma soltanto in potenza, aderendo ancora ad esse la materia, la quale non es-

sendo determinata nè contenendo in sè necessità non è di ostacolo all'intelletto. Ma perchè le singole cose siano veramente intelligibili bisogna rimuovere da loro ciò che in esse esiste di materiale, di guisa che la loro forma eterna e necessaria, ossia la nozione, τὸ τί ἦν εἶναι si manifesti pienamente. Essendo inoltre proprio della nozione l'apparire nelle singole cose, nè essendo essa un vano genere, l'intelletto non può mancare delle singole cose per intendere la nozione. Quindi le cose intelligibili che può percepire l'intelletto sono di due generi, cioè intelligibili in potenza e intelligibili in atto. Aristotile stesso esprime ciò in modo che la differenza del σάρκει εἶναι sia nella materia della cosa formata che chiama anche τὸ δὲ τί, τὸ σιμόν ed è intelligibile in potenza e il τοῦ σαρκὶ εἶναι, la nozione separata dalla materia veramente intelligibile, la quale denomina pure οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ κοῖλον. Ora se i τὰ νοητὰ sono quelle cose, che possono essere percepite dall'intelletto e questo percepisce ogni cosa, segue che esso stesso sarà una cosa intelligibile. Il Wolf riferiti altri testi dalla *Metafisica* di Aristotile, conchiude che l'intelletto è per sè una cosa intelligibile, νοητὸν, come principio della cognizione, ed insieme il sommo delle cose intelligibili.

Se ora richiamiamo ciò che abbiamo detto intorno all'intelletto come facoltà di pensare, il suo rapporto colle cose intelligibili sarà che esso è le stesse cose intelligibili in potenza e che patisce dalle stesse intendendole, cioè che le cose intelligibili operando sopra di lui lo traggono dalla potenza all'atto. Laonde esso è mosso dagli intelligibili, i quali sono quasi coelemento opposto, mentre esse restano immobili. In questo modo per essere opposti tra loro, ἐναντία, è necessario che abbiano qualche cosa di comune: e se l'intelletto patisce come τὸ νοητὸν, come κατ' ἐνέργειαν esso è ποιητικόν; giacchè tutto si riduce a ciò che l'intelletto apprenda sè stesso; e per questo scopo riceve in sè l'universalità delle cose mondiali per mezzo dei sensi e la ritiene per la memoria. Nè con ciò intende già realmente ma solo può intendere, e quello, che patisce non è per sua natura in atto. E poichè le cose intelligibili agiscono sopra di lui e agisce

specialmente l'intelletto agente, sembra da una parte che esso patisca e dall'altra parte per la sua natura e nozione operi, sia in una parola agente e paziente insieme.

Aristotile fu indotto ad introdurre la teoria dei due intelletti per opporsi a Platone: in fatto non consente con questo perchè per lui l'anima non è separabile dal corpo, epperciò non ha potuto in una vita anteriore intuire le idee; inoltre perchè non tutta l'anima ma solo l'intelletto è la sede delle forme, e queste, non già come intese, ma solo in potenza, infine perchè nel ricordare l'intelletto patisce, mentre quando intende realmente non patisce ma opera. Accennato quindi al capo V dove Aristotile stabilisce la teoria dei due intelletti, il Wolf si dimanda: ma che cosa può significare questa differenza nell'intelletto e che cosa è l'intelletto agente? Sembra, risponde egli, che questo sia la stessa mente divina, perchè secondo Aristotile l'intelletto passivo senza quello nulla intende. Ma la questione merita un esame più approfondito.

La natura, abbiamo detto innanzi, ha origine dalla materia, la quale come indeterminata, per la precedente nozione della causa finale e mediante le cause efficienti, è ridotta dall'intelletto in una forma determinata e necessaria: ciò che è così formato è soggetto alla distruzione, ma la sua nozione è eterna. Ora quale è la cagione rispetto alla natura universale, la stessa è rispetto alla luce ed al colore; perchè siano i colori, debbe necessariamente prima essere la luce, la quale è per la sua natura, ἐνέργεια, impassibile e pura, poi la superfice, di qualsiasi corpo in cui inesiste il colore in potenza, infine un intermediario perspicuo che si termini nel corpo. Ciò posto, la ferma superfice del corpo contenente potenzialmente i colori può paragonarsi alla natura delle cose, il mezzo perspicuo all'intelletto passivo, la luce all'intelletto agente, di guisa che l'efficacia dell'intelletto agente nel paziente il quale è il mezzo perspicuo rispetto ai colori in potenza nella superficie dei corpi, faccia sì che si intendano i principii e le cause delle cose.

Inoltre Aristotile, opponendo l'intelletto agente al paziente,

ammette che sono bensì dello stesso genere ma non della stessa specie; il loro genere supremo sarà perciò l'intelletto divino. Queste differenze Aristotile le chiama intelletto agente e paziente, perchè si tratta della loro prima nozione e quasi della prima entelechia essendo in realtà τὸ νοητὸν e τὸ πάσχον. Ora ciò che opera, come ciò che muove, è doppio, cioè o immobile ed impassibile che muovo o mosso e movente ossia paziente ed agente; quello risponde alla causa finale, questo alla efficiente.

L'intelletto agente opera nel paziente toccando e fa sì che questo diventi simile a sè riducendolo a quella forma a cui si trova in potenza. Da ciò si può conchiudere che la mente divina impassibile, come causa finale, mediante l'intelletto agente come causa efficiente, operi in modo che quello che inesiste nell'intelletto paziente sia tratto all'atto, e questo diventi simile all'intelletto agente. L'intelletto quindi che in noi intende veramente è insieme in parte agente in parte paziente. Come tale prima è in potenza, nè separabile dal corpo perchè comprende in sè i sensi e l'immaginazione, cronologicamente antecede la scienza, come precede l'intelletto agente nell'uomo. In fatto l'intelletto in noi, prima che pensando possa intendere la natura delle cose, è necessario che le percepisca sentendo ed immaginando; ed è perciò che Aristotile assegna spesso come unica fonte della cognizione l'esperienza.

L'intelletto paziente può quindi paragonarsi alla materia. In fatto è ufficio del pensiero di separare dalla materia le nozioni universali; l'intelletto paziente separa coi sensi le forme delle cose dalla materia, ma non scorge peranco la loro eterna nozione; mediante l'immaginazione e la memoria conserva quelle forme, le quali possono essere richiamate preparando così all'intelletto agente la materia su cui dovrà operare. Imperocchè la nozione per manifestarsi abbisogna della luce dell'intelletto agente, e quella non può essere percepita che dall'intelletto il quale allora soltanto intende veramente quando giudica delle cose secondo la loro nozione. Laonde l'intelletto paziente considerato in sè non risponde ancora alla sua nozione, e perchè

vi risponda debbe essere aiutato dall'intelletto agente. Quello adunque che mediante la cogitazione e le nozioni che gli sono insite, illumina le cose già percepite dall'intelletto paziente, è l'intelletto agente, il quale ricava da sè le nozioni essendo la nozione delle nozioni, penetra colle proprie forze la natura delle cose; e perciò se prima era paziente ora rettamente debbe dirsi agente.

Ma questo intelletto agente sarà da identificare con Dio? Abbiamo detto che l'agente è duplice; cioè o agente che pure patisce, ovvero agente impassibile, il quale è per essenza in atto. Certo se si vuole andar fino al fondo della questione riguardante la natura ed efficacia dell'intelletto agente bisogna risalire fino alla mente divina, la quale abbraccia l'intelletto agente e paziente dell'uomo ed è il principio primo ed ultimo di ogni cognizione come è detto nel VII dell'*Etica* ad Eudemo. Ma per non ammettere che Dio solo sia l'intelletto agente stanno le parole di Aristotile chè si riferiscono apertamente all'intelletto agente nell'anima umana. Per conciliare queste due sentenze bisogna dire che Iddio abbraccia colla sua mente l'intelletto agente e paziente, tostochè questo mediante l'esperienza raccolse le notizie delle cose eccita l'intelletto dell'uomo affinchè adoperi ad intendere le cose, le nozioni che sono insite in lui stesso. Da prima: *rerum natura aliena est menti et ei opposita, quare efficit, ut mens in ea percipienda patiatur. At mentis naturæ alienum est ut patiatur. Quoniam, quæ sibi obstant, ea notionibus subigere studet et in suam redigere potestatem. Quod si impellente primitus mente divina ei contigit, jam nihil amplius menti oppositum est, quam mens ipsa* (p. 42).

Quindi si fa manifesto in qual modo l'intelletto patisca o sia impassibile; perocchè essendo questo per sua nozione in atto e impassibile, ma perchè sia veramente debbe prima patire mentre apprende sè stesso. Ed è perciò che nel passo citato le parole di Aristotile si riferiscono all'intelletto umano, il quale una volta prosciolto dalla materia e dai vincoli del corpo, intuendo le nozioni eterne è fatto pure eterno ed immortale ed impassibile. Laonde sebbene secondo la nozione universale l'intelletto

divino e l'intelletto agente dell'uomo non differiscano, tuttavia considerati in sè stessi differiscono. *Mens divina est re vera æterna, semper sui compos, se ipsam intuens atque actu, patiendi et omnis materiæ penitus expers, substantia denique simplex et æterna* (*ibid.*, pag. 43). Laddove nell'uomo, sostanza composta, l'intelletto primamente è in potenza e come tale patisce, ma intendendo veramente diventa eterno ed immortale: *ut pote (substantia) liberata a temporis vinculis, patiendi expers, simplex sui denique compos, atque eadem, qua Deus in se fruitur beatitudine. Sed qua beatitudine ab æterno fruitur Deus, ea nobis post summam demum mentis intentionem, per breve tantumodo tempus neque eodem gradu quo Deo contigit* (*Met.* XII, 9) (*ibid.*, pag. 44).

Dunque conchiude il Wolf, se noi così costituiamo la nozione dell'intelletto agente nell'uomo che esso diventi quello che Dio è sempre, rendiamo pure manifesto, perchè la mente divina non possa dirsi propriamente l'intelletto agente. In fatto le nozioni di agente e paziente essendo correlative, l'agente richiede un opposto a sè, il paziente, ciò che si verifica nell'intelletto dell'uomo; laddove Dio non ha cosa che gli si opponga, le abbraccia tutte all'infuori della materia, *quæ sententia de materia philosophiæ aristotelicæ est* πρῶτον ψεῦδος, *primum mendiacium* (*ibid.*, *ibid.*).

Stabilita la nostra opinione intorno all'intelletto agente e paziente, se cerchiamo in Aristotile in qual modo Dio agisca nella mente umana, l'intelletto agente sul paziente, nell'*Etica* a Nicomaso dice la mente versare in ἀκινήτοις ὅροις και πρώτοις *eorumque mentem esse sensum.* Nella *Met.* XII, 9, afferma *mentem cogitare tangendo. Denique medium locum inter mentem et sensum obtinere dicit imaginationem, quæ si quid cogitare velimus, ejus rei imaginem menti offerat* (*ibid.*, pag. 45 46). Il Wolf pensa tuttavia che la cosa possa illustrarsi con quello che Aristotile insegna nella *Met.* I, c. 3 e seg. intorno al modo in cui i filosofanti arrivarono ai quattro principii metafisici. cioè alla causa materiale formale efficiente e finale. Ora se-

condo il Wolf la verità, che spinse i filosofi a scoprire i principii delle cose, principii che già erano in potenza nella loro mente, non potè essere altro che la mente somma, Dio stesso, *cui propria quam maxime est hæc divina principiorum scientia, præsertim cum minime sit invidus ut poetæ mentiuntur, sed libenter hanc scientiam cum hominibus comunicet.*

L'intelletto adunque eccitato divinamente, perchè l'uomo intenda veramente è necessario che si unisca all'intelletto paziente. Questo presenta all'agente le cose come sono nella natura secondo i generi raccolte; esso poi vi apporta le nozioni che inducono nei generi le differenze; quindi, quanto più grande sarà la sfera dei generi raccolti dall'intelletto paziente, tanto più alto ascenderà l'intelletto agente, finchè giungerà ai principii e da questi al principio dei principii alla mente stessa. *Quo fit ut mens se intueatur, et sit intelligentia intelligentiæ intelligentia.*

In riassunto: la scienza è il prodotto del pensiero; ma la causa del pensiero è l'unione dell'intelletto agente col paziente nell'uomo. E poichè ogni cognizione deriva da qualche cognizione antecedente o più generale o più speciale; questa in noi procede cronologicamente, quella invece procede per natura e nozione. La cognizione speciale è il punto di partenza dell'induzione, la generale della deduzione. Ma se questi due procedimenti dovessero sempre riferirsi ad una cognizione antecedente si andrebbe all'infinito; è dunque necessario che si appoggino ad alcunche d'immediato e di indimostrabile; l'immediato ed indimostrabile della induzione è la percezione sensibile; della deduzione i principii primi, *τὰ πρῶτα νοήματα*, i quali non potendosi ricavare da niun altra cosa inesistono nell'intelletto primitivamente come assiomi. Vi sono dunque due *ἄμεσα* che circoscrivono ogni cognizione, dei quali uno spetta all'intelletto paziente, l'altro all'agente: *Quibus conjunctis si mens rerum naturam ex æterna eorum notione dijudicat, assequitur id quod summum est in scientia, veritatem absolutam* (*ibid.*, pag. 47-48).

L'interpretazione del Wolf si appoggia ad alcuni principii cui egli attribuisce ad Aristotile e specialmente su questo: La causa finale dell'universo è il sommo bene, sorgente di ogni bello, principio dei principii, cioè Dio, il quale mediante la materia eterna e la nozione concepita nella mente, come l'architetto col disegno concepito nella sua mente e colla materia esistente unitamente agli istrumenti costruisce la casa, così Dio ha formato il mondo e lo contiene come vincolo. Pertanto la mente (divina) formando la natura delle cose penetrò nella materia priva di forma, sicchè il mondo in ultima analisi, venne creato dalla cognizione, la mente umana non immune della comune natura delle cose debbe ascendere agli eterni principii delle cose alla somma mente divina. *Quo fit ut omnia circuli instar in se redeant, et clausum sit systema, ut mens, quæ omnium rerum est principium, cognitione ad se redeat sitque* νόησις νοήσεως νόησις (*ibid.*, pag. 8, 9).

Da questi principii il Wolf deduce, che nelle singole cose fatte dalla mente divina colla materia, intuendo le loro nozioni eterne e creatrici, inesistono certe nozioni intelligibili; non già in atto, ma solo in potenza. Imperocchè essendo ancora aderenti alla materia, questa è di ostacolo, perchè l'intelletto le apprenda. Laonde perchè le singole cose diventino in effetto intelligibili, bisogna rimovere dalle stesse ciò che in esse inesiste di materiale, così che la loro forma eterna e necessaria ossia la loro nozione (τὸ τί ἦν εἶναι) si renda manifesta. Le nozioni una volta separate dalla materia sono i veri intelligibili.

Adunque, secondo il Wolf, Aristotile insegna. *Deus qui* κύριος καὶ προγενέστατος πάντων *ex materia æterna et notione animo concepta sicut architectus ex lineamentis menti præconceptis et materia instrumentorum ope domum extruit, ita mundum formavit, et tamquam vinculum continet* (*ibid.*, p. 8). L'autore è così veramente persuaso che questa è la vera dottrina di Aristotile da ripetere: *Mentem divinam ex materia rerum naturam formasse vidimus intuendo eorum notiones æternas et creatrices. Ita singulæ res exortæ sunt, itsque*

jam inest notio quædam intelligibibilis, sunt quidem νοητὰ sed potentia tantummodo (*ibid.*, p. 32). Inoltre egli afferma pure essere dottrina Aristotelica che l'intelletto paziente somministri all'intelletto agente *res quales sunt in rerum natura, secundum genera collecta;* questo poi *notiones afferet, quæ in genus inducunt differentias* (*ibid.*, pag. 46). Infine che: *demonstrationis sunt ultima principia τὰ πρῶτα νοήματα, quæ cum aliunde deduci non possint, ipsi menti primitus insunt velut axiomata* (*ibid*, pag. 48).

Non neghiamo che si trovino passi di Aristotile che sembrano appoggiare tale interpretazione, ma troppi sono quelli altri che la contraddicono punto per punto, ed il Wolf, secondo noi, se li avesse rilevati, non sarebbe giunto a tale conclusione: il che significa che nemmeno egli è riuscito a conciliare Aristotile con sè stesso, e tanto meno a dimostrare come, l'intelletto agente, possibile e passivo, formino unità coll'anima atto del corpo.

Il Pansch nella sua dissertazione de *Aristotelis animæ humane definitione*, dopo aver dottamente trattato della definizione dell'anima secondo Aristotile, dell'anima vegetativa e sensitiva, venendo all'anima intellettiva, διανοητικόν, νοῦς, nota che all'uomo solamente egli attribuisce quest'ultima la quale e nei libri dell'*Anima*, nei *Metafisici* e negli *Etici* spesso è chiamata νοῦς. Nel III dell'*Anima* il νοῦς è definito, λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή. Il διανοεῖθαι versa nella ricerca del vero e significa l'azione del pensare; invece l'ὑπολαμβάνειν significa giudicare e apprezzare, epperciò la prima operazione precede la seconda, la quale è opera della intelligenza e del senso. Ai sensi si attribuiscono come proprii τὰ αἰσθητά, cioè le forme delle cose concrete; all'intelletto τὰ νοητὰ, cioè le nozioni (*ibid.*, p. 29, 30, 31).

Venendo alla descrizione dell'intelletto osserva che da Aristotile fu piuttosto indicata che trattata, *ita ut de vera mentis ratione quæstio magna ex parte absolvi nequit* (*ibid.*, p. 32), Anzitutto per Aristotile il νοῦς è fra le cose intelligibili. L'atto che congiunge il νοῦς colla cosa intesa è un contatto, θίξις; ma

sarebbe errore di prendere il vocabolo contatto in senso materiale, perchè questo non può esistere nelle cose che si intendono, epperciò il θίξις indica semplicemente che l'intendere ha luogo senza intermediario, cioè per l'atto stesso d'intendere. Nè bisogna pensare che in tale contatto l'intelletto sia l'agente, l'inteso il paziente, ma bensì che l'uno e l'altro agiscono e patiscono mentre si uniscono in uno stesso atto restando egualmente lontani dal patire e dall'agire propriamente, così che l'intelletto, l'intellezione e l'inteso si riducono ad una cosa sola.

Nella *Metafisica* e nel II degli *Analitici* posteriori Aristotile ha trattato dei rapporti dell'intelletto colla memoria e colla esperienza; quelli poi che ha colla immaginazione, sono espressi da queste parole: le immagini adempiono verso l'anima intelligente l'ufficio che le percezioni sensibili verso l'immaginazione (*de An.*, III, 7); l'intendere non è sensa fantasmi (*de Mem.*). La differenza che corre tra l'intelletto e la memoria e fantasia sta in ciò che queste due facoltà apprendono le cose singolari e vi si conformano, invece l'intelletto mediante l'opera loro ricava dalle cose singole gli universali; e questa è la via per cui ci innalziamo dalle cose percepite coi sensi ai primi principii. Ritenuto quindi che secondo Aristotile l'intelletto è separabile dal corpo, che è una sostanza per sè, che è niente in atto, prima che intenda, cioè è solo in potenza, quindi sia giusto il paragonarlo ad una tavola su cui niente è scritto, ma sopra cui possono scriversi tutte le cose, aggiunge: *summum Aristotelicæ psycologiæ momentum in eo positum conspicimus*, *quod duo genera mentis vel intellectus discernit*, νοῦν ποιητικὸν *et* παθητικὸν *quorum ratio*, *de An.* III, 5, *explicatur vel potius significatur* (*ibid.*, pag. 34, 35).

Secondo il Pansch bisogna ritenere che dove Aristotile non indica esplicitamente l'intelletto passivo, convenga intendere che parli dell'intelletto agente, *quippe qui vera ac propria facultas cogitandi sit. Quod apparet e verbis, de An.* III, 4, 3, ἀπαθές ἄρα δεῖ εἶναι; cioè che deve essere impassibile. Di guisa che l'intelletto agente e l'intelletto in potenza sono la stessa cosa. Quello

invece che più si approssima alle altre facoltà dell'anima dicesi intelletto passivo, perchè può diventare tutte le cose; è la materia o il sostrato dell'intelletto agente; l'intelletto passivo perisce e così è costituito che senza dell'agente niente può intendere. Egli ritiene col Trendelenburg che tutte le facoltà dell'anima inferiori quasi in *nodum collectas quatenus ad res cogitandas postulantur* formino l'intelletto passivo; invece il Deinharth (Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles) scrivendo: Der passive νοῦς, die Seele, in engeren Seine des Wortes, aus der Sich und nach und nach alles geistige Wesen entwickelt, va certo oltre l'opinione del Trendelenburg (*ibid.*, pag. 36).

L'intelletto agente, essendo quello, che fa ogni cosa, e niente patisce, è paragonato alla luce e la sua vera essenza è riposta in ciò che può separarsi dal corpo, perchè è immortale, immisto, eterno, proviene all'uomo dal di fuori ed è di natura divina. A questo si riferisce ciò che Aristotile dice del νοῦς come εἶδος εἰδῶν, forma delle forme. In fatto τά νοητὰ *vel* τὰ εἴδη *formæ a materia secretæ et cogitationi propositæ permultæ sunt; unus autem* νοῦς *qui eas cogitat, Quid? Nonne recte forma formarum vocatur ille* νοῦς, *qui unus reliquas formas tamquam sui proprias vindicet, eusque regat?*

Ora quale è la relazione tra l'intelletto agente e paziente? Che Aristotile abbia voluto comprenderli tutti due nella parola νοῦς risulta dal paragone della mano e del senso giacchè e l'uno e l'altro mentre operano patiscono. Quindi l'opinione di Aristotile pare questa: che il νοῦς agente sia εἶδος (forma) unico, che tutte le altre εἴδη, cui il νοῦς paziente specialmente percepisce mediante i sensi, abbracci. A questo si riferisce pure quello che Aristotile dice nel III, c. 4, in cui l'anima pensante è chiamata τόπος εἰδῶν cioè l'intelletto paziente, in quanto abbraccia la δυνάμει εἴδη. Epperciò Aristotile aver potuto giustamente dire che l'animo in certo modo è tutte le cose, che sono; e come si dice l'intelletto essere tutte le cose; così aver pure la forza di ridurle tutte ad unità perchè quello che fa sì che tutti gli elementi si riducano ad unità è appunto l'intelletto (*ibid.*, pag. 37).

Infine il Pansch, accennate le interpretazioni di Alessandro e Averroè rispetto all'intelletto agente, ritiene che la questione ridotta ai minimi termini significhi che l'intelletto paziente nasce e perisce, l'agente è immortale ed eterno, che la somma virtù di questo si manifesta in Dio, mentre nell'uomo essendo congiunto al paziente non può senza questo operare. Laonde l'intelletto paziente sembra crearsi nell'uomo da ciò che l'agente si congiunge colla materia del corpo così, che diventi alcunchè d'intermediario tra l'agente ed il senso e tutti due si riferiscano all'anima; e per questa ragione l'agente si dica *ἐνὲργεια*; il paziente *δύναμις* rettamente. Imperocchè nel corpo umano o nella materia del corpo umano inesiste l'intelletto paziente in potenza come inesiste in potenza la vita in ogni corpo organico. Ma questa *δύναμις* allora primamente può pensare o operare, quando l'intelletto agente la riduce in atto. Epperciò giustamente l'intelletto è detto *δύναμις* come *παθητικὸς* ed *ἐνέργзια* come *ποιητικός*. Tuttavia l'intelletto agente e paziente differiscono così, che questo alla *πρώτη ἒντελὲχεια* del corpo umano come *ἐπιστὴμη*, l'agente al *τὸ θεωρεῖν* possa paragonarsi. Rispetto alla questione dell'immortalità il Pansch aggiunge che, secondo Aristotile, l'intelletto è immortale in quanto è alcunchè di divino ed universale non in quanto è umano ed è animo dei singoli uomini, precisamente come afferma lo Zeller: Die Vernunft aber ist nicht das individuelle, sondern nur das Allgemeine in Menschen, alles Selstbewusstsein ist in die leidende Vernunft gebunden, da nur diese eine Beziehung auf den Körper, die Grundlaye aller Individualitat, hat. Von einer persönlichen Unsterblikeit kann daher bei Aristoteles nicht die Rede sein (*Geschichte* ecc., loc. 1, p. 407), (*ibid.;* pag. 38, 39).

L'intelletto sebbene di natura divina in quanto nasce nell'uomo non è immediatamente sciente; si richiede un certo tempo perchè vi giunga, anzi solo nella vecchiezza possiede la massima copia di scienza; e di qui appare perchè l'intelletto possa dirsi abito, *ἕξις*; in Dio esso è puro, tutta energia, nell'uomo tendente alle cose divine non è che abito, il quale tiene il primo posto tra le virtù intellettive.

Se non che il Pansch trova ancora necessario di esaminare *quo pacto mens ad illum κοινότατον λόγον pertineat, quo anima prima ἐντελέχεια corporis organici plastici dicta est.* Imperocchè come può farsi che si dica dell'intelletto tanto che sia primo atto del corpo fisico organico, quanto che sia separato, immortale, eterno, immisto? E risponde così: primieramente è da ritenersi che l'entelechia è inseparabile dal corpo come la forma, che si imprime sulla cera, è inseparabile da questa, epperciò sotto questo aspetto niente osta che sia entelechia del corpo. La questione si riduce all'intelletto agente e paziente già discussa: ora il prlmo è separabile dal corpo, il quale pare anche un altro genere di anima, il secondo non è separabile; dal che si fa manifesto che l'intelletto agente non è entelechia del corpo; invece il paziente è entelechia del corpo, perisce con questo perchè: ἀχώριστον εἴπερ ἀεὶ μετὰ σώματος τινός ἐστιν. Ma: *quomodo ἐντελέχεια in hac mente cernitur? Hoc ex eo patet, quod Aristotelis animae tres facultates tribuit e quibus duas ἐντελέχειαν corporis esse probavimus; restat ut διανοητικὴ ψυχὴ et ipsa sit ἐντελέχεια eademque corporis humani, quatenus νοῦς παθητικὸν contineat. Aliter enim rem vix expedies atque hæc videtur genuina esse Aristotelis sententia. Rursus e comparatione sentientis animi mentem humanam tractemus. Spero fore, ut hac via ac ratione Aristotelis sententiam quam maxime explanem, etiamsi ab ejus via paulo alienior sim.* Ecco ora la spiegazione che egli propone: come il senso nulla sente, se non è presente ciò, che può essere sentito, così il νοῦς παθητικὸς niente pensa se il vero intelletto pensante ed agente, il quale è insieme intelligente ed intelligibile, non interviene. Come il senso in quanto si riferisce al corpo è la sua πρώτη ἐντελέχεια, e la vera ἐνέργεια si manifesta nello stesso sentire; così l'intelletto paziente, prima ἐντελέχεια del corpo, tostochè è tratto all'atto, diviene esso stesso ἐνέργεια. Come il senso rispetto al sentire è δύναμις; così l'intelletto paziente riguardo al pensare è δύναμις. Come il senso è spinto all'azione dall'estrinseco così l'intelletto paziente è tratto estrinsecamente dall'intelletto agente a pensare.

Imperocchè nè l'intelletto paziente crea da sè l'intelletto agente il quale vi accede dall'estrinseco, nè i sensi sentono se non sono presenti i sensibili. Ma perchè non si creda che altra sia la δύναμις dei sensi, altra quella dell'intelletto paziente, perchè in quelli niente esiste prima che abbiano percepito le forme delle cose, laddove nell'intelletto paziente sempre stanno presenti φαντάσματα e νοήματα, devesi riflettere che come i sensi così comunicano colle cose esistenti nella natura, da percepirne le forme, egualmente l'intelletto agente quelle cose che nell'intelletto paziente si trovano come ὕλη e ὑποκείμενον trasforma in pensieri. *Atque mea quidem sententia hoc est Aristotelis de mentis* δύναμις et ἐντελέχεια *decretum, quod quantum potuit fieri, ex obscurioribus ejus verbis exhibere studui* (*ibid.*, pag. 40, 41, 42).

Tutta la soluzione del Pansch si fonda sopra le proposizioni seguenti: se l'anima è la prima entelechia del corpo fisico organico, come può dirsi che l'intelletto, il quale è separato, immortale, eterno, immisto sia entelechia dello stesso corpo? L'entelechia non può separarsi dal corpo come l'impronta della cera: quindi l'intelletto in quanto è separabile dal corpo non è entelechia di questo, ma bensì lo è in quanto non è separabile: ora tale è l'intelletto παθητικός. Ma il Pansch confonde in seguito l'intelletto passivo con quello che Aristotile chiama intelletto in potenza, il quale per Aristotile è egualmente impassibile, distinto da tutte le cose per poterle dominare, non mescolato ad alcun corpo, luogo delle forme, cui denomina anche intelletto mediante il quale l'anima può διανοεῖται και ὑπολαμβάνει. Quindi tutto il ragionamento del Pansch cade colla sua supposizione. Che per Aristotile l'intelletto potenziale non possa identificarsi coll'intelletto passivo risulta anche evidente dal fatto che i fantasmi in cui inesistono gli intelligibili non si trovano nell'intelletto potenziale ma nella fantasia, che egli non intende, se non quando l'intelletto agente li ha astratti dai fantasmi, e li presenta all'intelletto in potenza, il quale nel riceverli li intende passando dalla potenza all'atto. Quindi il

Pansch non ci pare che sia stato più fortunato degli interpreti antecedenti.

Che il Pansch non sia troppo persuaso della soluzione da lui proposta, appare dal fatto che egli accetta la conclusione dello Zeller, il quale dimostra che Aristotile spiega benissimo l'unità radicale dell'anima, finchè si tratta delle funzioni vegetative e sensitive, quando poi giunge all'intelletto toglie del tutto questa unità e stabilisce un dualismo. E questa distinzione nel sistema aristotelico è necessaria per gli stessi principii per cui è necessaria la separazione di Dio dal mondo, poichè l'intelletto come forma pura non può soggiacere ad alcuna mescolanza colla materia, ad alcun divenire, ad alcun svolgimento dalla possibilità alla effettività: Wie aber, conchiude egli, die Eonheit des Seelenlebens mit ihr bestehen soll, lässt sich schwer einsehen (die Philosophie der Griechen II, pag. 494).

Lo Stark sulla questione dei rapporti tra l'intelletto agente e l'uomo scrive: molti opinano che ciò, che Aristotile insegna intorno all'essenza dell'intelletto convenga soltanto all'intelletto divino e non all'umano. E rettamente, se si riferisce all'uomo come sostanza composta, la quale per ciò stesso è soggetta a mutazione ed a morte. Di vero in quanto la natura dell'uomo è composta non può sottrarsi al destino comune a tutte le cose naturali; quindi non solo è soggetto alla morte ma anche durante la vita è in certo qual modo in servitù. Ma in quanto in lui avvi alcun che di divino, egli vive una vita che si sottrae alle condizioni della mortalità ed usando di somma libertà vive di essa quando contempla ciò che è bello e divino come sua propria essenza. E questa è da dirsi vita propria ai singoli uomini... Questa contemplazione non è sterile, poichè l'intelletto, contemplando le prime e eterne sostanze o forme e ragioni di esse, contempla una parte della essenza, la quale può chiamarsi oggettiva sebbene quello, che si conosce, con ciò che conosce, sia talmente unito che l'uno e l'altro è contenuto nella stessa essenza: ed in questa congruenza, anzi unità, è riposta ogni verità come la scienza di ogni vero. Imperocchè l'intelletto è

principio dei principii, come il suo atto è vita, perchè vive come separato dalla società e dal contagio del corpo, quando riposa dal pensare e quando sembra venire in società colle cose e ancora in sè pensando e intendendo gli intelligibili. Ora questo intelletto che Aristotile riconosce nei singoli uomini non solamente la dottrina cristiana propugna, ma come quella che dell'uomo non vuol conservare che ciò che in lui è eterno, questo ritiene come fondamento della divina misericordia e benevolenza verso di noi. *Neque vero eamdem illam* (*essentiam sive mentem*) *pravitate ingruente deletam aut plane exstinctam, sed vitiis obrectam et tabe quadam infectam proposuit. Idem fere sentit Aristoteles, cum contendat pravitate perverti principia agendi, nec posse eadem recte cognosci, nisi a viro bono* (*Eth. Nicom.*, VI, 12) *Comm. quæ exposita est sententia Aristotelis de Intelligentia sive de mente*, 1833, pag. 12, 13).

In uno scritto posteriore lo Stark opponendosi alla conclusione dello Zeller scrive: *Quod autem nonnulli, ut Zellerus, dicunt, non hominis, sed Dei universalem essentiam mentis notione proposita significare voluisse Aristotelem, ei obstat, quod ipse disertis verbis dicit, mentis vitam propriam esse unicujusque essentiam* (*Et. Nicom.* IX, 4). *Nam etsi negari non poterit, mentem esse universale quiddam, tamen illud idem universale cum eo quod singulare est ita in unum collectum atque copulatum est ut in essentiæ notione utrumque insit* (*Gymnasial Programme Neuroppin*, 1850, pag. 12).

Ciascun uomo adunque possiede in proprio l'intelligenza la quale Aristotile non solo vuole separare da tutte le cose naturali, ma ancora da tutte le altre facoltà dell'uomo, di guisa che niente sia veramente fuorchè l'intelligenza, la quale, in rapporto a tutte le cose che possono essere altrimenti, si manifesta nell'arte, nell'azione e particolarmente nella cognizione. *Est igitur hæc mentis agitatio in homine quæ est, partim poëtica, partim practica, partim theoretica* (*ibid.*, pag. 25). L'arte di cui è propria l'effettuazione ed a cui appartiene la mente poetica è certo abito congiunto colla vera ragione effettrice di qualche

opera. La mente che dicesi pratica si rivela nel consiglio e nella volontà, perocchè la volontà congiunta colla ragione e colla intelligenza appetisce il sommo bene, la beatitudine. Ma questa essendo riposta nella mente teoretica, la volontà non sembra appetire altro se non la sua perfezione. Perchè chiunque opera vuole raggiungere un fine, ed il sommo bene è il fine che contiene tutti gli altri. Il che fa sì che quello che è ultimo nella esecuzione è il primo nella intenzione ossia è il principio e la causa dell'azione. Ora la volontà a cui è congiunta l'intelligenza è mossa dalla contemplazione del sommo bene, così che quello, che è appetito dalla volontà, è lo stesso di quello, che viene appreso dalla mente, Il che ci conduce naturalmente alla mente teoretica.

Questa anzitutto manifesta la sua virtù nel costituire le cose percepite dal senso: perocchè, sebbene queste siano prive della mente, tuttavia sono fatte per la mente. Il senso estrinseco patisce di essere mosso e il suo movimento si conforma alla cosa in modo che non la cosa stessa sia nell'animo, ma la sua forma. Laonde il senso è certa ragione o facoltà delle cose a lui soggette in modo che, tolto il medesimo, si può dubitare della esistenza delle cose, sebbene Aristotile conceda essere alcun che fuori delle cose percepibili, e questo essere senza che vi sia dello stesso percezione (Veramente a noi sembra che Aristotile insegni precisamente il contrario; e quando pare ciò ammettere sia in contraddizione con sè stesso). La verità che è nel senso, è certo consentimento colla cosa percepita, e quella è propria di chi percepisce, perchè altri possono percepire altrimenti. E poichè il senso dipende dalle cose che cadono sotto a lui, l'opinione della cosa percepita è da riferirsi alle cosa stessa da cui è mosso il senso. Imperocchè non perchè opiniamo che tu sii bianco, tu sei bianco, ma perchè sei bianco, noi che così diciamo, opiniamo il vero. Ma le cose che cadono sotto i sensi si mutano, quindi l'opinione delle stesse ora è vera ora falsa, sicchè niente abbiamo di stabile. Ma la verità è alcunchè di stabile epperciò opiniamo il vero, se ciò che in natura è con-

giunto, congiungiamo pensando, quello che è disgiunto disgiungiamo, in caso contrario opiniamo il falso. La mente poi da cose varie o diverse ne forma una, e questa operazione può essere fonte di verità come di errore. Pel senso esiste la fantasia e la memoria dalle quali si forma l'esperienza. Ma come pel senso sono apprese le cose che sono capaci di tale apprensione così colla mente apprendiamo quelle che sono fatte per la mente, e come l'essenza delle cose apprese è diversa dal senso stesso, così diversa è l'essenza delle cose che la mente apprende. Quello che è apprendibile dal senso è il sensibile, dalla mente è l'intelligibile. Le cose apprensibili dal senso o sono in potenza o in atto; perchè ciò, che ha facoltà di suonare, o suona o non suona, e quando non suona ha pure la facoltà di suonare, e può suonare. Ma gli intelligibili, in quanto eterni, sono perpetuamente in atto, in quanto nelle cose sono in potenza. E come il senso percipiente e la cosa percepita formano una cosa sola, in quanto il senso si assimila la forma della cosa percepita, così l'atto della mente e la cosa dalla mente percepita sono una stessa cosa.

La mente apprendendo mostra la sua virtù e diventa essa stessa intelligibile. Il contatto è mutuo, cioè la mente tocca ed è toccata, e la cosa tocca la mente in quanto la muove, e la cosa è toccata in quanto è appresa dalla mente. Il toccare e l'essere toccato si fonde in un atto solo che è nella mente, e ciò che è nella mente, è *τὸ νοούμενον*, che non è diverso dalla mente stessa... *At si quærimus*, conchiude egli, *qua differentia inter mentem hominis et divinam substantiam, ac Deum intercedat, hoc respondendum est: Deum omnes in se continere ac comprehendere substantias æternas atque a corporis concretione sejunctas, hominis substantiam a Deo comprehensam comprehendere generationem suam... Mens* (*hominis*) *postquam eo pervenit ut omnia in se posita habeat, neque quidquam ei oppositum sit, quod aut vincere aut superare debeat, non solum se ipsa cognoscit, sed etiam id consecuta est, ut cum Deo esse et divinam vitam agere possit* (*ibid.*, p. 25 a 33).

Lo Stark adunque non solamentte propugna il dualismo dell'intelletto e dell'anima, ma non spiega in alcun modo i rapporti tra l'intelletto agente, possibile e passivo secondo i passi più espliciti di Aristotile.

L'Hartenstein rilevando appunto la difficoltà di spiegare questi rapporti non dubita di scrivere: Aristotile quando giunge ai fenomeni psichici, che come lontani dal commercio dei sensi e del corpo implicano una vita speciale dell'anima, cioè quando giunge alle nozioni astratte ed universali non trova modo di spiegarle colla sola anima atto primo di un corpo organico avente la vita in potenza. Quindi nella gravissima questione se l'intelletto sia o non sia una potenza dell'anima si mostra oscillante, giacchè mentre non può non riferirla all'anima, tuttavia la vuole separata dal corpo, non soggetta alla sorte di ciò, che debbe necessariamente perire e vuole l'intelletto proveniente all'uomo dall'estrinseco. Ma nemmono in ciò egli si mostra coerente, perchè questo stesso intelletto che è impassibile, immisto che solo è quello, che è quando è separato, tuttavia è talmente legato coi sensi e colle cose sensibili, che senza di essi resta mera potenzialità (*De Psycologiæ vulgari origine ab Aristotele repetenda,* pag. 14).

Il Weisse procede più spiccio: per lui il terzo libro dell'*Anima* non è opera di Aristotile, ma un centone racimolato da alcune sentenze dello Stagirita e di altri da qualche oscuro peripatetico, e si sforza di provare tale assunto con argomenti, che egli crede di ricavare dal contenuto del libro stesso (Arist. von der Seele u. von der Welt, pag. 278, 304). Ma che non sia riuscito a persuadere alcuno che sia famigliare colle opere di Aristotile appare manifesto dal fatto stesso che nemmeno in Germania la sua opinione ha trovato seguaci.

Il Renan nel suo dottissimo libro *Averroès et l'Averroïsme*, dopo aver esposta la teoria di Ibn-Roschd, la riassume dicendo che questa rispetto alle intelligenze planetarie non è che un commentario amplificato del XII della *Metafisica*, e che la sua teoria dell'intelletto umano non è che il terzo libro dell'*Anima*

interpretato colla sottigliezza, coi raffronti azzardati e col miscuglio delle dottrine mistiche, che caratterizzano la filosofia araba. E riportata la traduzione del capo V del libro terzo dell'*Anima*, aggiunge: da questa dottrina, noi vediamo di già uscire una conseguenza che il filosofo stesso intravvede e accetta. L'intelletto in atto, si dice, è anteriore all'intelletto in potenza. Tuttavia, nell'individuo, la potenza precede l'atto. Non è dunque nell'individuo che bisogna cercare l'intelletto agente anteriore, rispetto al tempo, all'atto stesso del pensiero. Non è punto quando ora pensa e ora non pensa, ma soltanto quando l'intelletto è separato che l'intelletto è veramente ciò che esso è. L'intelletto agente è impersonale, assoluto, separato dagli individui, partecipato agli individui. Ancora un passo e dovrà dirsi che l'intelletto è unico per tutti gli uomini, e proclamare ciò che Leibnitz nomina il *Monopsichismo*. È la tesi Averoistica. D'altra parte Aristotile non si è mai spiegato chiaramente intorno a questo punto; ma bisogna confessare che Ibn-Roschd e i filosofi arabi riferendo ad Aristotile questa dottrina non fecero che dedurre la conseguenza immediata della teoria esposta nel III dell'*Anima*.

Altri passi pure confermano tale interpretazione. L'intelletto viene dal di fuori; è separabile dal corpo, eterno, impassibile, divino; nell'anima cosituisce una sostanza a parte, indipendente, distinta dall'individuo, come l'eterno dal corruttibile. E in qualche guisa un altro genere di anima, il cui studio appartiene alla *Metafisica* e non alla *Fisica*. Ciò che risulta da tale dottrina è una teoria molto analoga a quella di Malebranche, una specie di ragione oggettiva e impersonale che rischiara tutti gli uomini e mediante la quale tutto è intelligibile. È l'interpretazione della maggior parte dei Commentatori greci, di Alessandro d'Afrodisia, di Temistio, di Filoppono e di tutti gli Arabi senza eccezione.

Una tale dottrina non è al certo d'accordo collo spirito generale del Peripatetismo. Ma non è la sola volta che Aristotile introdusse nel suo sistema frammenti di scuole più antiche senza

curarsi di conciliarle colle proprie vedute. È chiaro che tutta questa teoria del νοῦς è presa da Anassagora. Aristotile stesso lo cita (l. III, c. IV, § 3), e Simplicio ci conservò un lungo frammento di quel filosofo, che offre la più compiuta analogia col passo del trattato *dell'Anima* che noi cerchiamo di rischiarare. Nell'ottavo libro della *Fisica* la stessa teoria è espressamente riportata ad Anassagora.

In una tesi ingegnosa presentata alla Facoltà di Lettere (Denis, *Rationalisme d'Aristote*) è stata impugnata l'interpretazione d'Jbn-Roschd e si sostiene che l'intelletto agente non è per Aristotile che una facoltà dell'anima. L'intelletto passivo poi non è più che la facoltà di ricevere i fantasmi; l'intelletto attivo l'induzione che si esercita sui fantasmi e ne trae le idee generali. Così la teoria esposta nel terzo libro *dell'Anima* verrebbe ad accordarsi con quella degli Analitici posteriori in cui Aristotile sembra ridurre l'ufficio della ragione all'induzione che generalizza i fatti della sensazione. Certamente, continua il Renan, non mi dissimulo che Aristotile spesso sembra insegnare che il νοῦς sia personale all'uomo. La sua costante attenzione nel ripetere che l'intelletto è identico all'intelligibile, che l'intelletto passa all'atto quando diviene l'oggetto che egli pensa, sono cose che difficilmente si possono conciliare coll'ipotesi d'un intelletto separato dall'uomo.

Gli antichi filosofavano spesso senza restringersi ad un sistema, trattando lo stesso soggetto secondo i punti di veduta che loro si offrivano, o che a loro presentavano le Scuole anteriori, senza tenere troppo conto delle dissonanze che potevano intercedere tra quei diversi frammenti. Sarebbe quindi opera puerile il cercare di metterli d'accordo con sè stessi, quando essi non se ne diedero pensiero. Ciò varrebbe quanto dichiarare interpolati, come fanno alcuni critici tedeschi, tutti i passi che non si possono conciliare cogli altri. Così la teoria degli *Analitici posteriori* e quella del terzo libro dell'*Anima* senza contraddirsi direttamente rappresentano a nostro avviso due vedute profondamente distinte e di differente origine intorno all'intelletto.

Traducendo in linguaggio moderno la teoria dell'intelletto esposta nel terzo dell'*Anima* e prosciogliendola dalle forme troppo sostanziali dello stile aristotelico, si giunge ad una teoria della conoscenza molto analoga a quella che da circa mezzo secolo viene professata da tutti gli spiriti filosofici. Noi possiamo con tutta facilità far dire ad Aristotile: due cose sono necessarie per l'atto intellettivo: 1° un'impressione proveniente dal di fuori *ricevuta* dal soggetto pensante; 2° una *reazione* del soggetto pensante sopra i dati della sensazione; questa fornisce la *materia* del pensiero; il *νοῦς*, la ragione pura, la *forma*. Ma un tale metodo di ravvicinamento è sempre pericoloso, perchè i sistemi antichi debbono essere considerati per ciò che sono in se stessi, ed accettati dal punto di veduta dei loro autori, come curiosi prodotti dello spirito umano, senza che ci sia permesso d'interpretarli secondo le vedute della filosofia moderna.

In breve, la teoria peripatetica sull'intelletto, quale è uscita dalle elucubrazioni dei Commentatori si compone di cinque teorie: 1° distinzione dei due intelletti, l'attivo e il passivo; 2° l'incorruttibilità del primo, la corruttibilità del secondo; 3° l'intelletto agente concepito al di fuori dell'uomo, come il sole delle intelligenze; 4° unità dell'intelletto agente; 5° identità dell'intelletto agente coll'ultima delle intelligenze mondane. Il pensiero di Aristotile non lascia alcun dubbio intorno ai due primi punti, pare sufficientemente chiaro, sebbene non incontestato, rispetto al terzo. Riguardo ai due ultimi essi provengono dai Commentatori, i quali, mediante induzioni e ravvicinamenti, hanno creduto di poter con essi compiere la teoria di Aristotile (pag. 94-98).

A noi non pare potersi dire che la teoria di Aristotile sul *νοῦς* sia precisamente quella di Anassagora, giacchè, mentre dichiara espressamente ciò che ammette con Anassagora, fa pur vedere in che si discosta dal medesimo. Certamente negli scritti di Aristotile si trovano pensamenti presi dai filosofi che lo precedettero e spesso li nomina; tuttavia ci pare esagerazione affermare che egli non si è curato di metterli d'accordo colla

propria dottrina, poichè nel riferirli scevera con certa cura ciò che di quelli accetta da ciò che ripudia, e ne adduce le ragioni. Conveniamo pienamente che nella *gnoseologia* di Aristotile vi sono incoerenze gravi, elementi che si trovano in opposizione tra loro, ma non è a dire che sempre gli siano passati inosservati bensì che malgrado i suoi sforzi non è riuscito a conciliarli. Come poi il dotto Renan vegga nella teoria Aristotelica del νοῦς ποιητικός una dottrina analoga a quella della *Visione ideale* di Malebranche, confessiamo sinceramente di non comprendere nè abbiamo trovato traccia di tale analogia in alcun altro dei Commentatori moderni.

Il Ravaisson, nel primo volume del suo *Essais sur la Métaphysique d'Aristote*, dichiara che, secondo Aristotile, l'uomo ha solamente un intelletto passivo che può comprendere tutte le forme, abbracciare tutte le idee e tutto divenire come la materia prima; l'intelletto passivo è il possibile universale nel campo delle idee, come la materia nel campo della realtà. Per contro il νοῦς ποιητικός è l'intelligenza assoluta, l'attività creatrice che conduce alla realtà tutte le possibili forme, tutti i pensieri.

Ciò richiama la dottrina di Avicenna colla sola differenza che mentre questi fa scaturire ogni forma ed ogni pensiero immediatamente dall'intelletto agente, secondo il Ravaisson invece, Aristotile come non nega che anche gli esseri corporei possono quali cause secondarie produrne altri; così ammette analogamente che quel principio secondario come pensiero ne produce in noi un altro, sicchè nell'uno e nell'altro caso si potrebbe pensare come primo movente una sostanza superiore. Questa, cioè la Divinità stessa, dà immediatamente i principii dalla cui forza provengono ogni sapere ed ogni pensiero discorsivo; e ciò che vale nel campo teoretico vale pure nel pratico; la sapienza divina fornisce il lume primitivo per distinguere il buono dal cattivo e dà alla volontà il primo impulso sicchè la virtù apparisce solo come opera del pensiero assoluto.

Rispetto al νοῦς in particolare, il Ravaisson concorda quasi completamente con Alessandro. Il principio sensitivo è fonda-

mentalmente lo stesso dell'intellettivo e razionale; per confrontare quindi e distinguere la ragione, la forma astratta, che è il suo oggetto proprio, e la sensibile, il νοῦς deve abbracciare entrambe in *una sola coscienza.* E così tutta la diversità tra senso e ragione si riduce a due significati diversi della medesima cosa. Naturalmente ne segue che anche la ragione è nella sua esistenza legata al corpo, e nulla di ciò che è individuale all'uomo si sottrae alla morte.

Il Ravaisson crede che solo con questa interpretazione sia possibile di mettere d'accordo la sua teoria dell'intelletto non solamente con sè medesimo, ma anche con la *Metafisica* di Aristotile e che essa sola corrisponda allo spirito del sistema Aristotelico; laonde egli, come pare, dà il massimo peso all'analogia tra l'intelletto possibile e la materia prima che entrambi dipenderebbero da Dio come primo motore.

Se non che facendo dell'intelletto, che tutto diviene, una potenza organica, questa è inconciliabile con gli enunciati di Aristotile. Ammettendo anche che ciò non contraddicesse in questo punto alle conclusioni di Aristotile, scomparirebbe tuttavia anche l'ultima cosa che potrebbe raccomandarla; perocchè, se l'intelletto che tutto diviene si trovasse in un organismo come suo soggetto, evidentemente la forza del primo motore, in quanto signoreggia il mondo corporeo, non potrebbe agire sopra di lui se non come agisce sui sensi; quindi non sarebbe, più in grado di produrre nell'intelletto nulla di spirituale essendo essa mista di materia.

Inoltre se l'intelletto che tutto diviene fosse una stessa cosa col senso colla sola differenza nella condizione di essere, poichè la sensazione precede, non sarebbe quando abbraccia la prima comune rappresentazione, più una potenza fornita di qualche attualità che assume la sua prima forma, e Aristotile avrebbe piuttosto avuto motivo di ammettere una immediata partecipazione della divinità nella produzione della prima percezione sensibile che del primo pensiero razionale. Avicenna per quanto si allontani da Aristotile, pure gli si avvicina in questo punto in quanto riconosce la spiritualità dell'intelletto percipiente

e apprezza anche meglio l'analogia tra questo e la materia prima.

Altri che intendono pel νοῦς ποιητικός qualche cosa di distinto dall'essenza umana convengono in varii punti col Ravaisson, tuttavia, a nostro avviso, non ci sembrano essere stati più felici nel loro tentativo di conciliare i diversi testi di Aristotile.

Lo Zeller, che considera il νοῦς ποιητικός come uno spirito universale come l'assoluto pensiero della Divinità non si accorda nè col Ravaisson nè fa di Aristotile un Malebranche greco, ma nel determinare questo pensiero assoluto attribuisce ad Aristotile una teoria analoga a quella per cui divenne famoso nel medio evo Averroè. L'uomo, secondo il concetto che lo Zeller attribuisce ad Aristotile, pensa il più alto pensiero (che riposa perfetto nel suo oggetto) nello intelletto dello spirito universale, sicchè la attività intellettiva di tutti gli uomini, in quanto non si sviluppa dall'esperienza, è una sola, cioè si identifica coll'attività intellettuale di Dio. L'aver Ibn-Roschd ammesso non solamente un certo pensiero, ma ogni pensiero spirituale dell'uomo in una sostanza separata, che appunto pel suo pensiero e con lui collegata, sarebbe, secondo lo Zeller, l'unico particolare in cui si sarebbe scostato da Aristotile, e perciò si dovrebbe incolpare Averroè soltanto di aver moltiplicato l'assurdo anzichè di aver ingrandito lo stesso assurdo.

Dopo quanto si è scritto contro l'interpretazione averroistica non pare che l'opinione dello Zeller possa meglio sostenersi tanto più che si troverebbe in manifesta opposizione con molti pronunciati di Aristotile e collo spirito generale della sua dottrina. Infatto lo Zeller stesso addita parecchi luoghi in cui il νοῦς ποιητικός viene riferito come alcun che appartenente alle singole anime. Del νοῦς poi che tutto diviene egli non sa che farsi, non potendo unirlo in istretta relazione col ποιητικός, il quale non è parte dell'essere umano ma è lo spirito assoluto del mondo, epperciò lo Zeller è costretto di riportare il νοῦς παθητικός alla corporeità come i sensi (p. 443, n. 4). D'altra parte egli ammette pure che l'intelletto possibile non si può confondere colla ma-

teria e muove rimprovero al Trendelenburg di aver in questo punto alterato la dottrina di Aristotile (442, n. 1).

Sarebbe facile dopo quanto siamo venuti esponendo, indicare altre varianti dell' opinione secondo cui il νοῦς ποιητικός viene considerato come alcunchè di distinto dall'individuo umano non solo, ma anche dall'intelletto possibile, quindi l'impossibilità che lo stesso possa costituire quella unità radicale per cui come l'uomo dice così sente ed intende. Lo Zeller invece forse più che ogni altro si è addentrato nei particolari per dimostrare l'assoluta separazione dell'intelletto agente dallo spirito umano; ma quanto più si insiste su questa separazione tanto più si fanno risultare le contraddizioni su cui si aggira la *Psicologia* di Aristotile. Del resto se si fa di Aristotile un puro sensualista, diviene egualmente impossibile di rendere ragione di molti suoi pronunziati e soprattutto della teoria gnoseologica che egli svolge trattando della filosofia prima; della teologia naturale.

Augusto Conti nelle sue dotte ed eleganti lezioni sulla *Storia della Filosofia* esponendo la Gnoseologia aristotelica colla sua solita chiarezza e sobrietà, tratta della grave questione in questi termini: quanto alla teoria del conoscere, Aristotile capì bene che solo l'immateriale può conoscere immaterialmente e che Dio solo può farci pensare l'eterno e il divino; perchè l'effetto è adeguato alla causa. Distinse l'intelletto agente dall'intelletto possibile, perchè, come egli dice, in ogni natura di cose vi sia dall'una parte un alcun che quasi materia, o ciò che è potenza di quanto si fa in essa, e dall'altra parte poi la causa efficiente da cui si fa tutto quanto come l'arte rispetto alla materia; differenza che è necessario ancora riporre nell'anima. Or dunque l'un intelletto è tale che diviene o si fa tutto, e l'altro poi che fa tutto, quasi un certo abito, per esempio il lume, perchè anche il lume i colori che sono in potenza li fa essere in atto (*de An.* III, 5). Ora che cosa fa essere in atto l'intelletto agente? Gli intelligibili, o specie o forme intelligibili, le idee; perchè come l'intelletto è per certo modo in potenza gli intelligibili stessi, ma in atto nulla di questi primachè intenda (*ibid.*, capo 4).

perciò l'intelletto agente fa essere in atto le idee che erano in potenza come la luce i colori; talchè l'intelletto prima d'intendere non è altro che intelletto possibile, cioè un intelletto che può intendere ma non intende ancora, quasi tavola ove nulla è scritto. Ora noi troviamo in fine del capitolo 5: questo intelletto è separabile, non misto, scevro da passione, perchè sempre opera ed è sostanza in atto, e perciò separato dal corpo, questo solo è immortale ed eterno, ma invece l'intelletto passivo si estingue e senza esso nulla intende. Alcuni oggi credono che intelletto passivo e intelletto possibile siano la medesima cosa, e a questo confonderli dà occasione il non veder punto spiegato in Aristotile la differenza; ma il Segni, per esempio, traducendo il *de Anima*, distingueva in nota l'uno dall'altro, e anche S. Tommaso li distingueva commentando l'opera stessa; e dicevano che l'intelletto passivo è la conoscenza sensitiva le cui specie sensibili sono illustrate e convertite in idee dall'intelletto agente onde il possibile intelletto le riceve e concepisce; talchè S. Tommaso aggiunge: *sicut et dicitur rationalis in quantum aliqualiter participat rationem, obediendo rationi.* Nè può essere altrimenti; chi esamini bene i due capitoli 4 e 5, lib. III, giacchè nel 4 parlandosi dell'intelletto *possibile,* dice Aristotile, come questo sia non *passibile* ma suscettivo o *recettivo* della forma o idea, la quale recettività è un patire in quanto è un uscire dalla potenza all'atto, ma non è simile alla passione del senso; e quindi Aristotile, sempre parlando dell'intelligenza che intende gli intelligibili, prova che essa non ha nulla di corporeo nè di misto; e siccome ciò, secondo lui, è condizione d'immortalità, quindi anche l'intelletto possibile è immortale. Ma tanto più rilevasi questo, dacchè verso la fine del capo 4, rispondendo ad alcune difficoltà, egli dice che nelle cose non aventi materia l'intelletto e le cose intelligibili sono lo stesso, ossia l'intelletto è intelligibile nelle sue forme o idee a sè stesso; e quindi è pure immortale. Nel *de Generat. Animalium* poi (II, 3) si dice, parlando in generale della intelligenza, come essa soltanto viene dal di fuori e sola è divina,

non essendo partecipe d'atto corporale. Onde si rileva il perchè Averroè facesse comune a tutti gli uomini e separato e divino l'intelletto *possibile.* Perciò l'intelletto divino si aggiunge, per il dualismo greco, all'anima sensitiva, come noi affermiamo che l'anima si congiunge al corpo; e l'intelletto divino che in se stesso è atto eterno (*de Anima* III, 5, alla fine) quanto è in noi ha del potenziale, ricevendo le specie in virtù del proprio lume all'occasione dei sensi e delle specie sensibili, che sono nell'anima sensitiva mortale come il corpo di cui è atto. Nè capivano gli antichi l'assurdità di un tale congiungimento che toglie la unità personale. Ma nei particolari quante verità! Aristotile distinse a meraviglia l'intelletto dai sensi: e lo distinse tanto che ne fece un che segregato: e chi lo taccia di sensista non lo conosce... Aristotile pose in noi l'attività dell'intelletto e la chiamò intelletto attivo, che per intima virtù ci fa apprendere l'entità delle cose all'occasione delle sensazioni, e ci solleva fino agli universali: e lo distinse dall'intelletto possibile, perchè noi passiamo dal non intendere all'intendere altro, che la specie intelligibile per lui non è altro se non la somiglianza intellettuale delle cose concepite dall' intelletto nell' entità loro; la specie sensibile poi è l'apparenza delle cose nei sensi e nella quale l'intelletto viene a concepire l'entità (*de Anima passim*).

Il dotto autore rileva con ragione che coloro che confondono l'intelletto passivo col possibile cadono in grave errore essendo già stati ben distinti dai Commentatori greci, come dagli Scolastici più insigni. Egli rileva pure che la separazione dell'intelletto dall'anima distrugge l'unità personale; ma avremmo desiderato che avesse illustrato un po' di più i rapporti dell'intelletto agente col possibile o coll'anima stessa, per mettere anche in maggior evidenza l'impossibilità in cui si trova Aristotile di poter dire, come spesso ripete, che come si dice e sente così si intende e giudica.

Ma se volessimo toccare anche sommariamente di tutte le opere moderne relative alla *Psicologia* di Aristotile e che più o meno trattarono la questione dell'intelletto agente e paziente, il nostro

studio trascenderebbe i limiti che ci siamo proposti, epperò ci restringeremo all'esame di sole tre altre opere che lo riguardano più davvicino, cioè quella del Brentano, quella del Chaignet e quella del Rosmini.

L'opera del primo intitolata: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine lehre von νοῦς ποιητικός* è divisa in due sezioni; nella prima si espongono sommariamente le interpretazioni di Avicenna, di Averroè, del Trendelenburg, Ravaisson, Renan, e Zeller; nella seconda suddivisa in quattro parti si tratta dell'anima e delle sue forze in generale; delle parti dell'anima in particolare e prima dell'anima vegetativa, poi dell'anima sensitiva, infine dell'anima intellettiva. Non seguiremo il Brentano nello svolgimento della sua dotta trattazione, ma ci restringeremo solo a quei punti che hanno più stretta relazione col nostro argomento.

Anzitutto secondo il Brentano l'anima risulta di due parti cioè la vegetativo-sensitiva e l'intellettiva; ciascuna delle quali comprende quattro forze; la prima eine formerfassend, eine andere begehrend ist, zu denen noch zwei wirkende, nämlich eine bewusst und eine unbewusst bewegende kommen; la seconda egualmente quattro specie di forze, cioè eine anfnehmende Verstaud, eine begehrende geistige, eine geistige bewusst bewegende, eine geistige unbewusst bewegende Kraft; e quest'ultima è appunto il νοῦς ποιητικὸς (pag· 63-73). Laonde le quattro specie delle forze dell'anima vegetativo-sensitiva sono l'apprensiva delle forme, l'appetitiva o desiderativa a cui corrispondono due forze motrici una consciente l'altra inconsciente: e poichè tra questa parte dell'anima e l'altra spirituale della stessa debbe esservi perfetta corrispondenza, anche in questa si trovano quattro specie di forze cioè l'intelletto ricettivo, la forza spirituale desiderativa, la forza motrice cosciente e la forza motrice incosciente, e quest'ultima è il νοῦς ποιητικός.

Lasciando in disparte ciò che l'autore dice delle forze dell'anima come vegetativo-sensitiva, vediamo quello che pensa intorno all'anima come intellettiva. Nell'uomo vi è certo, oltre

la facoltà apprensiva delle forme sensibili, una facoltà spirituale conoscitiva che dicesi intelletto. Il quale, se sotto certi aspetti differisce dal senso, sotto altri vi si assomiglia, perchè il pensare essendo in certo modo simile al sentire, vi debbe pur essere un certo patire per l'intelletto, il quale patire non è altro che la sua capacità di ricevere le forme intelligibili, come il senso riceve le forme sensibili. Ma perchè l'intelletto possa intendere ogni cosa, è necessario che sia distinto da ogni cosa, affinchè tutte le possa dominare ed intendere; in una parola l'intelletto è in potenza tutte le forme intelligibili senza averne alcuna in atto prima che intenda.

Ma quale sarà il soggetto dell'intelletto, essendo manifesto che come mera facoltà, pura potenzialità debbe averne uno? Questo soggetto è quello stesso del corpo animato come per le facoltà sensitive, ovvero un altro? Aristotile dice che il soggetto dell'intelletto è l'anima, ma non l'anima tutta intiera, ma solo quella parte di essa che è il luogo delle forme, e non delle forme in atto, ma solo delle forme in potenza. Il soggetto dell'intelletto ricettivo è dunque la parte dell'anima intellettiva la quale non avendo organo corporeo ed essendo impassibile è manifestamente spirituale. Ma se la cosa è così, perchè Aristotile afferma ripetutamente che niente si può intendere senza fantasmi? Questa dipendenza dell'intendere dal fantasma, se da una parte indica la stretta unione della parte sensitiva colla intellettiva nell'anima umana, dall'altra solleva non poche difficoltà. Se l'intelletto intanto può intendere in quanto la fantasia gli somministra rappresentazioni, si manifesta legato in modo a quella che il pensare diventa quasi un giuoco dei fantasmi; e ciò si collega strettamente al passo in cui Aristotile paragona l'intelletto in potenza alla tavola su cui nulla è scritto. Ma questa dipendenza è in evidente contraddizione colla coscienza come colla dignità della parte intellettiva, perchè, mentre la parte sensitiva sarebbe libera nell'accogliere il proprio oggetto, e l'animale può passare da un oggetto presente ad un altro, dall'uno avvicinarsi, dall'altro allontanarsi, l'intelletto soggiacerebbe del tutto ai fantasmi.

inoltre se l'intelletto per l'influenza della parte sensitiva in cui sono i fantasmi riceve gl'intelligibili, come negli altri casi il corporeo agisce sul corporeo, così in questo il corporeo opera sullo spirituale, ed ogni operare provenendo da una tendenza implica che nel corporeo vi sia una tendenza conscia e inconscia per spiegare l'influenza di questo su quello. Ora nè la parte sensibile può rappresentare qualche cosa di spirituale nè desiderarlo, nè la tendenza naturale inconscia può separarsi dalla proprietà corporea, come non può separarsi la tendenza al colore dal colore. Se poi il pensiero nascesse nel soggetto pensante, come la sensazione per l'influenza di una proprietà sensibile, questa proprietà sarebbe la causa determinante di ogni nostra idea. Ma siccome in generale il corporeo non ha in sè alcuna forma o tendenza conscia od inconscia da cui si possa dedurre una passione dello spirituale; e la sensitiva col suo fantasma non sembra poter apportare quell'influsso per la nascita dell'idea, cui Aristotile le ascrive; così se la prima osservazione dimostra rendersi incomprensibile lo sviluppo progressivo del pensiero, posto che niun atto intellettivo possa aver luogo senza un fantasma, la seconda prova che a questa condizione non si può meglio spiegare la nascita di un pensiero singolare.

La soluzione di queste due difficoltà implica una forza spirituale dell'anima; cioè per risolvere la prima devesi dimostrare quale sia la forza mediante cui la parte intellettiva opera consciamente sulla sensitiva, e per risolvere la seconda provare che il νοῦς ποιητικὸς è il principio attivo del nostro pensare (*Die Psycologie*, pag. 72, 73). Aristotile, dice il Brentano, oltre alla facoltà desiderativa sensibile ne ammette una superiore a cui attribuisce la libertà: non semplicemente nel senso di quella spontanea inclinazione od avversione, che concede anche agli animali, ma una libertà che esclude ogni necessità anche interna, sebbene egli non la denomini che atto elettivo. Ora l'elezione e la libertà implica in primo luogo la conoscenza della cosa e del suo contrario; in secondo luogo una conoscenza generale delle cose diverse che partecipano all'idea del buono ed

il paragone di esse con questo. L'idea generale serve come unità di misura, a cui riferiamo i termini del paragone. Ora se la prima di queste due condizioni si trova pure negli animali, la seconda è propria della facoltà conoscitiva spirituale, nella quale giace il principio della libera scelta. Aristotile chiama questa facoltà superiore desiderativa λόγος ovvero νοῦς (*de Anima* III, § 2). Egli attribuisce alla parte spirituale un diletto (ἡδονὴ, *Met.* Λ, 7). Ma siccome un diletto senza una facoltà spirituale desiderativa non è pensabile; così quello che può provare diletto non può essere senza di quella, anzi per lui desiderio e diletto in atto sono una facoltà medesima. E poichè Aristotilé aggiunge che noi siamo mossi a desiderare dagli oggetti, non in quanto sono fuori di noi, ma in quanto sono in noi, cioè o nel pensiero dell'intelletto o nelle rappresentazioni della fantasia, così si fa manifesto che, se ci muovono a desiderare come forme intelligibili oppure come fantasmi, debbono appartenere a facoltà desiderative differenti. È dunque necessario di ammettere questa duplice facoltà desiderativa, l'una inferiore che ha per soggetto il senso, l'altra superiore che ha per soggetto l'anima in quanto intellettiva. Ma se le forme intelligibili non sono nella parte senziente, nemmeno le affezioni di questa possono eccitare quella; e, poichè noi operiamo effettivamente secondo i desiderii conosciuti dall'intelletto, bisogna pur ammettere una facoltà desiderativa congiunta con questo. Ed è perciò che Aristotile dice che talvolta l'anima secondo le immagini e i pensieri che sono in lei, l'intelletto calcola e dispone l'avvenire in rapporto al presente come se tutto le fosse presente agli occhi (*de An.* III, 7, § 6).

Ora come nel desiderio sensitivo è inchiusa la facoltà del cosciente movimento del corpo, così nel desiderio spirituale ed in più elevata guisa si trova una facoltà spirituale, mediante cui l'anima come intellettiva influisce coscientemente sull'uomo inferiore. Tra i molti luoghi di Aristotile citiamo solo quello, dove egli parla di un movimento locale, in cui l'uomo è guidato dalla sua ragione: alcuni pensano che l'anima muova il corpo in cui è, come essa stessa è mossa... ma non è così che

l'anima sembra muovere l'animale, ma per una specie di volontà e di pensiero (*de An.* I, 3 § 9). Non è l'appetito che è il padrone assoluto del movimento di locomozione; giacchè i temperanti quantunque sentano gli appetiti e i desiderii non fanno ciò di cui hanno appetito ma seguono la loro intelligenza (*ibid.* 9, § 8). Questa facoltà è diversa dall'intelletto come dal volere; questi sono passivi, quella attiva; tuttavia la capacità o forza spirituale che può influire sul corpo, in certo modo è una col volere, perchè il volere pratico è il principio di tale azione. In generale tra il volere e questa forza cosciente corre la stessa relazione che tra la facoltà degli affetti sensitivi e quella del movimento cosciente del corpo.

Ma se la parte intellettiva fa sentire il suo influsso su ogni specie dell'attività sensitiva non opera su tutte immediatamente: per alcuni movimenti l'intermediario è la fantasia. Epperciò Aristotile scrive: intanto l'animale muove sè stesso in quanto è suscettibile di appetito; ma non può essere suscettibile di questo senza immaginazione; questa poi è razionale o sensitiva, ed è così che gli animali la posseggono come l'uomo. Quindi è primamente per l'intermediario del fantasma che la ragione influisce sul desiderio, o, come dice ancora Aristotile, non è la concezione generale, ma la particolare, quella che muove (*ibid,* III, 11, § 4); il che significa che la parte spirituale dirige il movimento mediante la rappresentazione sensibile. Dunque ogni forza spirituale che opera con coscienza sul corporeo suppone l'interposizione di un fantasma. Inoltre che l'intelletto non può percepire alcuna idea senza che si trovi nel senso una rappresentazione corrispondente individuale. Ma se le cose stanno in questi termini, ricadiamo in nuove difficoltà, cioè che ogni pensiero ordinato, ogni sintesi sistematica di una serie di pensieri, ogni più semplice argomentazione diventa impossibile, come pure che colla mutabilità dei fantasmi anche i pensieri sembrano doversi trasformare. Secondo il Brentano la seconda difficoltà si risolve colla dimostrazione di una influenza cosciente della parte spirituale sulle rappresentazioni della fantasia: ma rimane sempre

la prima, cioè che l'intelletto niente possa intendere senza i fantasmi (*ibid.*, pag. 104 a 112).

A risolvere la prima difficoltà, scrive il Brentano, bisogna ammettere nella parte spirituale dell'anima una nuova forza attiva, e questa è quella che Aristotile chiama νοῦς ποιητικός. Ora poichè nella *gnoseologia* di Aristotile non può trovar posto un'altra facoltà di conoscere fuorchè l'intelletto ricettivo, così dalle nostre dimostrazioni risulta la necessità di ammettere un'altra forza spirituale bensì, ma inconscia, senza della quale non sarebbe possibile il nostro pensare. Questa d'altra parte non può produrre immediatamente nell'intelletto il pensiero, perchè altrimenti la connessione che intercede tra la rappresentazione sensibile e l'idea sarebbe distrutta, inoltre la parte spirituale dovrebbe pensare perpetuamente e infine perchè la causa che la fa pensare effettivamente debbe venire prossimamente da una cosa diversa. Di qui la necessità di una forza dell'anima intellettiva che operi inconsciamente sulla sensitiva e dia alla stessa parte intellettiva l'impulso di reagire sopra ciò che in quella vi è di spirituale.

Questa forza spirituale inconscia, principio della conoscenza intellettiva, è precisamente, secondo il Brentano, quella che Aristotile chiama νοῦς ποιητικός, il quale come forza originale dell'anima intellettiva deve in parte assimilarsi col νοῦς δυνάμει ed in parte differirne. Concordano in quanto tutti due sono forze spirituali, discordano in quanto di sua natura l'una è mera possibilità, l'altro pura attività, perchè il principio dell'operare è sempre un'attualità e non opera se non in quanto è effettivamente in atto. Laonde il νοῦς ποιητικός come il νοῦς δυνάμει debbe essere una qualità dell'anima intellettiva, una energia del nostro spirito.

Ora come Aristotile nel III dell'*Anima* ha dimostrato che il νοῦς δυνάμει è la possibilità di ogni intelligibile, come il senso è quella di ogni forma sensibile, e come il sentire implicando un patire esige un corrispondente principio attivo, così l'intendere, implicando un patire, esige pure un principio attivo corrispon-

dente. Eppereiò lo svolgimento della dottrina della conoscenza obbligò Aristotile a trattare di questo principio. Il che fece nel capo seguente in cui al νοῦς δυνάμει, alla potenzialità pone di rincontro il νοῦς ποιητικὸς, il principio attivo. Riportato quindi il capo quinto dello stesso, il Brentano ricava le proporzioni seguenti: 1° il νοῦς ποιητικὸς è il principio attivo del nostro pensare; 2° è qualche cosa che appartiene all'anima nostra; 3° più determinatamente appartiene alla parte spirituale della stessa; 4° il νοῦς ποιητικὸς differisce dall'intelletto ricettivo secondo l'essere, non secondo il soggetto; 5° in questo passo è specialmente dimostrata la differenza dei due νοῦς, perchè la natura dell'uno è la pura possibilità, quella dell'altro la pura attualità; inoltre che l'intelletto agente opera sulla parte sensitiva nelle cui rappresentazioni sono contenute le forme intelligibili ed indirettamente sull'intelletto ricettivo o in potenza rendendolo pensante in atto. E se nello stesso passo non è accennato che l'intelletto agente opera sui fantasmi, il Brentano risponde che Aristotile non era nella necessità di rilevare ciò espressamente, perchè dall'influenza generale che egli attribuisce ai fantasmi nella formazione delle idee si argomenta facilmente che, se la parte dell'anima sensitiva non è propriamente il principio agente del pensiero, ne è tuttavia la causa istrumentale. Ed Aristotile dimostrando che il principio attivo del pensiero è alcun che di spirituale, escludeva ad un tempo il bisogno di provare che tale principio appartenga all'anima umana. Imperocchè supporre che una forza a noi estranea possa essere quella che muova occasionalmente la parte sensitiva tutte le volte che vogliamo pensare è, secondo il Brentano, un'opinione del tutto aliena dal pensiero aristotelico.

E siccome tutte le determinazioni assegnate al νοῦς in questo luogo convengono con quelle dell'intelletto ricettivo, meno una, così Aristotile rileva tale differenza perchè dovunque ha luogo un mutamento per la legge generale debbe trovarsi una materia ed un principio attivo che operi sopra di essa. Ora se tutta la natura soggiace a questa legge, ad essa debbe pure sottostare

l'anima intellettiva, e lo svolgimento della medesima. In fatto sebbene questa sia incorruttibile, ciò non toglie che non vada soggetta a mutazioni accidentali, giacchè ora pensa, ora non pensa, ora ha presente questa, ora quell'altra forma intelligibile; il che implica che anche per pensare, oltre l'intelletto ricettivo, si richiede un principio da questo diverso. Onde è che Aristotile nella prima proposizione del capo quinto non solo stabilisce la prima e la quarta delle nostre proposizioni, ma dimostra ancora che nell'anima, oltre il principio materiale, ossia il pensiero in potenza, si trova pure il principio attivo, epperciò questo non è estraneo all'anima, anzi che è necessario che nell'anima vi sia tale differenza, con che resta anche provata la nostra seconda proposizione. Se non che, aggiunge il Brentano, Aristotile, mentre afferma che l'intelletto è tale che può fare tutte le cose e diventare tutte le cose, dice pure che esso è in certo modo un abito, ἕξις, e questo abito sarebbe inintelligibile se non si riferisse al soggetto principale della proposizione cioè al νοῦς agente e ricettivo.

L'intelletto ricettivo è una pura possibilità, in quanto può accogliere tutte le forme intelligibili, può diventare tutte le cose; all'opposto l'intelletto agente è una qualità attuale positiva, giacchè solo alcun che di attivo può adempiere all'ufficio di principio agente, ed Aristotile lo disegna col vocabolo ἕξις, *habitus,* prendendo la parola, non nel significato ordinario di certa abilità o disposizione, ma nel più largo di forma attiva esistente in un soggetto. Ed il paragone che aggiunge dell'abito colla luce toglie ogni dubbio, con che conferma la nostra quinta proposizione, cioè l'opposta natura dei due intelletti, e il fondamento di tale opposizione consiste in ciò che la natura dell'uno sia mera possibilità, quella dell'altro una attualità effettiva. Il Brentano crede che il vocabolo ἕξις adoperato da Aristotile per indicare il νοῦς ποιητικὸς non debba qui significare che le forme che possono trovarsi in un soggetto siano esse essenziali o accidentali, ma non mai un'entità sostanziale per sè stessa, con che egli esclude che possa riferirsi a Dio o ad altra sostanza spi-

rituale, e se con tale vocabolo volle affermare alcun che di spirituale, non ha potuto significare che una forma accidentale dell'anima intellettiva.

E se contro tale interpretazione si objetta che Aristotile qui indica per la prima volta còl vocabolo νοῦς il principio agente, il Brentano risponde che in Aristotile si trovano molte espressioni in vario significato, le quali per ciò stesso rendono malagevole l'intelligenza della *gnoseologia* aristotelica. Tale essere il vocabolo νοῦς, i cui significati non sono omonimi sebbene abbiano un rapporto tra loro; anzi lo stesso νοῦς ποιητικός potersi interpretare in due modi. Il νοῦς ποιητικός appartiene alla parte dell'anima spirituale, e come soggetto dell'intelletto, Aristotile lo disegna col vocabolo νοῦς, e nel capo quinto collo stesso vocabolo indica la facoltà che si trova nell'anima spirituale. In altri luoghi, dove egli tratta della facoltà desiderativa, chiama anche questa νοῦς, perchè il volere appartiene pure alla parte spirituale e nel soggetto è congiunta coll'intelletto. In fatto nella pratica la facoltà desiderativa dipende dall'intelletto, giacchè niun bene è desiderato, niun male è fuggito ed in generale in niun modo siamo mossi da un oggetto se questo non è rappresentato nell'intelligenza. Onde è che ritenendo la prima interpretazione come più esatta, è da dire che Aristotile usò il vocabolo νοῦς per significare l'intelletto agente, appunto perchè è pure una facoltà dell'anima intellettiva; e secondo questa il Brentano deduce che, rispetto alla separazione dell'intelletto ricettivo dall'agente, il vocabolo νοῦς si possa applicare giustamente al secondo per la sua intima congiunzione col primo. Se poi si credesse più esatta la seconda interpretazione, cioè che la facoltà desiderativa sia chiamata νοῦς, perchè è solo mossa dalle forme intelligibili raccolte nell'intelletto, con maggior ragione si debbe ritenere bene designato col vocabolo νοῦς il principio attivo mercè cui nell'intelletto sono raccolte le forme intelligibili. Così ci spieghiamo perchè Aristotile non abbia creduto necessario di supplire a questa mancanza della sua lingua coll'inventare un nuovo vocabolo e si sia limitato a farci avvertire

il doppio significato in cui poteva essere preso tale vocabolo come fece in altri casi, ad esempio rispetto al vocabolo *santità*, *gusto*, *odorato*.

Risolta così la questione rispetto ai significati del vocabolo νοῦς, possiamo ora procedere più speditamente nella nostra dimostrazione. Il νοῦς è un ἕξις perchè è desso che operando produce il pensiero; un *habitus* come la luce, la quale in certo modo fa sì che i colori, che sono in potenza, siano in atto. Questo paragone tuttavia non calza a cappello, poichè, secondo Aristotile, la luce non opera direttamente sull'oggetto presente colorato, ma essa fa sì che l'aria in certo modo illuminata diventi per così dire affetta dai colori (*de coloribus*). La luce quindi non opera propriamente sui colori, ma prepara soltanto il mezzo per cui i colori diventano visibili, laddove l'intelletto agente operando propriamente sui fantasmi solamente intelligibili in potenza, li fa intelligibili in atto; ed è perciò che Aristotile vi aggiunse in *certo modo*. Queste osservazioni, secondo il Brentano, hanno grande valore per l'intelligenza della teoria dell'intelletto agente, in quanto ci indicano che esso non opera immediatamente sull'intelletto ricettivo ma sulla parte sensitiva, cioè su ciò in cui sono bensì le forme intelligibili ma vi sono in guisa da non potere essere conosciute effettivamente, e perchè diventino tali si richiede appunto l'opera dell'intelletto agente. Ora, poichè Aristotile poco prima (III, c. 1) aveva affermato che l'intelligibile nel corporeo è solo in potenza, diviene manifesto che anche qui egli parla dell'intelligibile contenuto nel corporeo, epperciò attribuisce all'intelletto agente una azione diretta su qualche cosa di corporeo, per la quale, mentre le forme in esso intelligibili in potenza diventano intelligibili in atto, viene mediatamente prodotto nell'intelletto ricettivo il pensiero.

Ma se l'intelletto agente opera su qualche cosa di corporeo, questo non può essere che l'organo centrale della parte sensitiva, ma dove è anche presente la parte spirituale dell'anima, e che operi sui fantasmi contenenti potenzialmente le forme intelligibili, fantasmi alla loro volta contenuti nell'organo centrale.

Onde è che, se Aristotile altrove dice che il generale, che in certo modo è nell'anima sensitiva, è analogo ai sensibili, cui chiama τὰ ποιητικὰ del sentimento, non contraddice a quello che qui afferma sostenendo che il νοῦς ποιητικὸς produce i pensieri mediante i fantasmi e che la causa e l'agente αἴτιον καὶ ποιητικὸν sono una forza spirituale. In breve, se da alcuni luoghi di Aristolile risulta manifesto che l'intelletto agente opera su qualche cosa di corporeo di cui si tratta, è la parte sensitiva dell'anima la quale mediatizza fra l'intelletto agente e ricettivo. Infine le parole di Aristotile che dicono: e tale è l'intelletto, che è *separato, impassibile, immisto con checchessia,* e che è per *essenza in atto,* pongono il fondamento ad una più accurata e chiara esposizione della spiritualità del νοῦς ποιητικός.

Tre di questi predicati dell'intelletto agente sono comuni all'intelletto ricettivo; in fatto questo è detto χωριστὸς (*de An.* III, c. 4, § 3); ἀμιγής, in doppio senso, cioè perchè di sua natura è mera potenzialità senza alcuna attualità, e perchè è una forza della parte spirituale non mista al corpo (*ibid.,* § 4). E nel capo quinto troviamo appunto la ragione di queste espressioni, perchè Aristotile, volendo stabilire quello in cui si accordano e quello in cui differiscono l'intelletto agente e il ricettivo, le adoperò nello stesso senso in cui le aveva usate nel capo precedente. Ma l'espressione χωριστὸς per l'antitesi col οὐκ ἄνευ σώματος sembrando eguale all'altra ἄνευ σώματος indusse molti a considerare il νοῦς ποιητικὸς come alcun che di estraneo all'uomo, come una sostanza spirituale distinta, epperciò fosse necessario di ammettere per esso una separazione dal corpo maggiore di quella che esiste per l'intelletto ricettivo, il cui soggetto è la parte spirituale dell'anima, come pure dall'anima, che come forma del corpo ne determina le altre parti. Ma tale opinione non regge, avendo Aristotile detto poco prima che l'intelletto agente è nell'anima come un abito, cioè una forma accidentale della stessa e non già una sostanza come si sarebbe espresso se avesse voluto indicare la Divinità, e lo stesso Renan ritiene come una opinione fanciullesca quella che pretende che Aristotile dopo

tre parole e per così dire, quello che enunciava collo stesso respiro, potesse essere in opposizione con ciò che aveva detto prima. Del resto l'espressione χωριστὸς più che una mera separabilità dalla materia corporea, esprime una attuale separazione dalla stessa, ed è perciò che Aristotile dice che l'intelletto agente non si trova soggetto ad alcun organo corporeo, ma non significa che sia una sostanza la quale non solamente non si mescola col corpo, ma che non appartenga neppure alla parte spirituale dell'anima, che mediante l'altra sua parte vegetativo-sensitiva vivifica il corpo.

Se non che nel predicato χωριστὸς il Brentano vede pure implicato l'ἀπαθὴς, che è anche attribuito all'intelletto ricettivo, e tale qualità spetta all'intelletto agente anche in grado più eminente che al senso, il quale Aristotile dichiara fino ad un certo punto impassibile; il che è una conseguenza della spiritualità di quello, giacchè non potendo essere alterato dalla sua attività, ossia non provando mutamento per l'esercizio della sua attività, è necessariamente impassibile. Laonde l'intelletto agente è spirituale, ossia una forza spirituale e propria dell'anima, e per la stessa ragione indistruttibile come l'intelletto ricettivo.

Riguardo al predicato ἀμιγὴς, il quale, come si è detto, viene applicato all'intelletto ricettivo in doppio senso, il Brentano osserva che se si applica all'agente nel secondo senso non significa altro se non quello che è già stato espresso col χωριστὸς adoperato nel capo quarto come identico ad ἀμιγὴς τῷ σώματι. Ma ammesso che il predicato αμιγὴς si attribuisca nell'altro senso all'intelletto agente, al Brentano sembra che questo, non essendo per sua natura una pura potenzialità, il luogo delle forme, ma senza forme attuali come l'intelletto ricettivo, possa per tal ragione dirsi ἀμιγὴς. Tuttavia, aggiunge egli, poichè la pura potenzialità può chiamarsi *immista*, perchè non ha in sè alcuna attualità, come può egualmente chiamarsi *immista* la pura attualità, perchè non implica alcuna potenzialità, che l'una come libera da attualità, l'altra da potenzialità permane immutabile nel suo soggetto, risulta chiaro che in tal senso il predicato

immisto conviene anche all'intelletto agente. Laonde come Aristotile nel capo quarto parlando dell'intelletto ricettivo e dicendo che esso non ha altra natura che quella di essere in potenza, chiariva il senso del predicato immisto applicato allo stesso, così qui colle parole, *per essenza in atto*, determina il significato del predicato stesso immisto attribuito all'intelletto agente. Il che significa che nè l'uno nè l'altro è unito a forma od a materia, niuno dei due è internamente costituito da due principii, cioè di materia e forma, ma ciascuno di essi è uno di quei principii senza immischiamento coll'altro, in una parola l'intelletto ricettivo è la semplice potenzialità, la materia; l'intelletto agente la mera attualità, la forma.

Aristotile aggiungendo che l'agente è sempre superiore al paziente, il principio alla materia in dignità, si domanda se queste parole debbono riferirsi a tutti quattro i predicati ovvero solo all'ultimo? Nei due casi la difficoltà è eguale, giacchè l'ultimo predicato implica in certo modo i tre primi, cioè l'indipendenza dalla materia corporea, perchè gli accidenti delle sostanze corporee, come queste, soggiaciono a mutamento, quindi non possono essere puri atti. Il che in ultima analisi implica l'impassibilità e l'incorruttibilità, giacchè ogni alterazione suppone la possibilità del contrario, epperciò l'immista semplicità appare solo come una più prossima determinazione del quarto predicato.

Ma se l'agente è sempre superiore al paziente, se l'agente è il principio del pensiero, debbe essere spirituale. In fatto l'intelletto che debbe ricevere il pensiero è alcun che di spirituale; ma, se il principio del pensare, che gli è superiore, fosse alcun che di corporeo,quello supererebbe questo in dignità, il che contraddice alle parole di Aristotile. Dunque il primo impulso per qualunque mutamento che abbia luogo nell'uomo fra la parte corporea e spirituale debbe provenire da questa. Da tale superiorità in dignità segue l'impassibilità dell'intelletto agente. Perocchè se questo avesse un nascere e un dileguarsi nel suo soggetto e ciò non seguisse per necessità dalla natura della parte spirituale e quindi originariamente ciò già fosse a lui proprio,

perchè esso fosse effettivamente, presupporrebbe una influenza straniera alla parte spirituale, così che da ultimo si verrebbe ad ascrivere la priorità dell'influenza alla parte corporea dell'uomo e la causa propria del pensare non sarebbe superiore all'intelletto ricettivo. La stessa ragione vale pel predicato immisto, poichè, se l'intelletto agente fosse composto di potenzialità ed attualità siccome nell'individuo quella precede questa, l'intelletto agente sarebbe contenuto nell'anima come semplice potenzialità prima che diventasse atto; così anche in questo caso precederebbe un'influenza sulla parte spirituale ossia il principio movente sarebbe nel corporeo. Ma come l'atto dell'intelletto agente potrebbe dirsi superiore in dignità a quello dell'intelletto ricettivo, se l'atto di questo è l'intellezione, e nell'intendere consiste la più alta perfezione e felicità dell'uomo? Laonde se l'atto dell'intelletto agente è inferiore a quello dell'intelletto ricettivo, anche come forza o facoltà il primo sarebbe inferiore al secondo. A questa difficoltà il Brentano risponde che l'intelletto agente, essendo per essenza in atto, quand'anche in dignità non eguagliasse l'intendere attuale e gli fosse subordinato come mezzo al fine, pure sarebbe sempre superiore all'intelletto ricettivo in quanto questo è semplice potenzialità.

Con questa dimostrazione sommaria la quale contiene la dottrina del *νοῦς ποιητικὸς*, Aristotile, dice il Brentano, chiude la prima parte del capo quinto. Questa dottrina, aggiunge egli, si accorda con ciò che abbiamo precedentemente stabilito, cioè che anche per Aristotile l'intelletto agente è bensì alcun che il quale antecede ad ogni pensare, ma è insieme una forza inconscia della parte spirituale dell'anima, la quale, operando prossimamente sulla parte sensitiva, dà a questa l'impulso per reagire sulla spirituale e così diventare la causa agente del nostro pensare. Nella seconda poi Aristotile risponderebbe ad alcuni dubbi, con che compirebbe le sue vedute sul nascimento del nostro pensare e infine risolverebbe alcune obbiezioni riguardanti la dottrina dell'intelletto agente considerata nel suo insieme.

Posto adunque che il principio del pensiero effettivo siano

insieme l'intelletto agente come forma ed il ricettivo come materia, le parole di Aristotile: la scienza in atto è una stessa cosa coll'oggetto saputo; il Brentano avverte che queste parole non si riferiscono al sapere abituale, che in certo modo è ancora in potenza, ma al sapere attuale, che comprende i principii; nè si estende alla attuale conoscenza delle conclusioni ma ad ogni conoscenza. E questo sapere non può confondersi coll'atto, cui abbiamo indicato come νοῦς ποιητικὸς, giacchè questo è nell'anima fino dal principio, mentre la scienza debbe essere acquistata, epperciò come in potenza è anteriore nell'individuo; e non si svolge che successivamente. Ma Aristotile, aggiunge il Brentano, qui vi connette un pensiero nuovo e profondo, in quanto ascendendo egli dall'uomo a Dio, scrive: assolutamente non è punto anteriore rispetto al tempo, ma non quando ora intende, ora non intende.

Molti espositori hanno riconosciuto che queste ultime parole si riferiscono all'intelletto divino, ma sbagliarono identificandolo col νοῦς ποιητικὸς. Altri le riferiscono ad una scienza naturale perpetua, la quale sarebbe in contraddizione colle positive affermazioni di Aristotile. Altri hanno creduto di levare ogni difficoltà sopprimendo la particella negativa όὐκ mettendo questa proposizione in opposizione con tutto il contesto.

Noi ritenendo la lezione comune le riferiamo al νοῦς divino, senza identificare questo col ποιητικὸς. Imperocchè come nella *Metafisica*, Aristotile trattando dell'intelletto Divino non tralascia d'inserire considerazioni che riguardano l'intelletto umano, così nella *Psicologia* spesso intromette riflessioni che concernono il pensare divino come in questo luogo, e la cagione per cui egli fa così nel passo citato è la seguente. Ogni esistente proviene da qualche cosa sinonima. E'κάστη ἐκ συνωνύμου γὶγνεται οὐσία (*Met.* Λ, 3, p. 1070). E Aristotile estende questa legge fondamentale non solo alle produzioni della natura, dell'arte, ma anche a quelle del caso e della fortuna. Sebbene non perfettamente nello stesso modo. Ora abbiamo dimostrato che il principio del nostro pensare da una parte sono le rappresentazioni sensibili, dall'altra

ed in modo più efficace, una forza attiva dell'anima intellettiva, cioè l'intelletto agente. Paragoniamo la produzione del pensiero colle produzioni della natura, dell'arte e del caso in cui si verifica la legge della sinonimia e vediamo se uno di essi modi si verifichi in quella. Prenderemo come tipo quello che caratterizza le produzioni naturali, come scorgiamo nella conoscenza sensitiva in cui la forma sensibile è accolta per la presenza dell'oggetto nel senso? No, perchè l'intelletto agente che è il principio proprio del nascimento del pensiero non è uno coll'idea, anzi è per questa che conosciamo l'essere delle cose sentite. Il fantasma non è propriamente il principio agente della produzione del pensiero, ma solamente la materia sebbene contenga l'intelligibile. L'intelletto agente e il fantasma il quale è nella parte sensitiva dell'anima concorrono bensì da parti opposte alla produzione del pensiero ma, se entrambi non fossero subordinati ad un principio superiore, la produzione del pensiero sembrerebbe accidentale. Imperocchè qui non può essere parola dell'arte, attesochè da una parte la facoltà sensitiva non intende, dall'altra l'intelletto agente secondo noi è una forza inconscia, quindi niuna di esse ha in sè l'idea dell'operazione. Intanto sarebbe strano che la nascita del nostro pensiero fosse puramente opera del caso, mentre Aristotile sostiene energicamente che il pensiero più che qualsiasi altra cosa è lo scopo proprio dell'uomo. Quindi per risolvere la difficoltà e mantenere la legge della sinonimia bisogna necessariamente ricorrere ad un principio superiore, nel quale siano in atto tutti gli intelligibili che nell'intelletto ricettivo sono soltanto in potenza, che muova l'intelletto agente che è in noi ad operare sulla parte sensitiva in cui sono i fantasmi, li illumini e per essi induca l'intelletto ricettivo, che ha la capacità d'intendere, ad intendere effettivamente. Tale principio non può essere il nostro intelletto agente, il quale debbe congiungere in unità la parte spirituale inseparabile da esso colla corporea nell'uomo; laddove quello, mentre è un intelletto che intende eternamente è anche il principio primo di ogni essere ed intende ogni cosa, come da lui proviene

la parte spirituale dell'uomo, la quale unita alla parte sensitiva forma una sostanza. Ed è così che Aristotile mediante ciò che nella nostra anima ha parentela colla divinità ci innalza fino al νοῦς divino per rendere pienamente comprensibile il nascimento del nostro pensiero. Il Brentano dopo aver riferito altri passi di Aristotile, aggiunge: volendo egli provare anche pel nascimento del pensiero la piena applicazione della legge detta sinonimia, ripete che niuna cosa in potenza può passare all'atto se non vi è tratta da qualche cosa sinonima già in atto. Ora per la cosa già esistente in atto non poteva evidentemente intendere quella che per diventare in atto doveva prima essere in potenza, ma mirare in generale a qualche cosa già in atto, altrimenti la dimostrazione sarebbe stata senza efficacia; tutt'al più avrebbe dimostrato che qualche cosa era già in atto ed in qualche luogo, ma non che alla scienza in potenza debbe precedere una scienza in atto. Ora questa non si trova che nel νοῦς divino, il quale è pure la prima causa motrice, il principio a cui sono sospesi il cielo e la terra. Laonde da una parte al nascimento del nostro pensiero concorrono tre cause, cioè il fantasma, l'intelletto agente inconscio, l'intelletto ricettivo, delle quali niuna possiede l'idea dell'operazione; dall'altra quattro, ossia le tre suddette ed il principio primo di tutti gli esseri, il motore di tutti gli esseri (*Die Psychologie* da pag. 163 a 191).

Rispetto al modo con cui il νοῦς si unisce all'anima e forma con questa unità, il Brentano opina che la parte spirituale dell'anima non è inchiusa nel seme, non venendo nell'uomo che dopo l'anima vegetativo-sensitiva; che è assolutamente creata da Dio e inviata nel feto; e siccome l'anima nostra non è umana che per la presenza dell'anima spirituale, così non è che al momento in cui questa si unisce alla vegetativo-sensitiva ed al corpo, che questo diventa un corpo umano. In appoggio di ciò egli invoca i principii generali di Aristotile, secondo i quali il principio agente τὸ ποιῆσαν, la causa motrice τὸ κινοῦν, sono quelli che fanno una cosa sola di molte, fanno che ciò, che è in potenza passi all'atto, che l'anima ed il corpo, la forma e

la materia divengano un solo essere. Epperciò dai principii di Aristotile ben compresi si deduce che l'anima umana od almeno la parte spirituale della stessa deve conservare dopo la separazione dal corpo l'individualità, che aveva durante l'unione col medesimo. E siccome secondo il Brentano la parte spirituale dell'anima umana possiede quattro forze o facoltà cioè l'intelletto ricettivo, la volontà o facoltà desiderativa spirituale, la libertà motrice cosciente e infine l'intelletto agente, facoltà motrice ma inconscia; così l'anima spirituale, che dopo la sua separazione dall'anima sensitiva e dal corpo sopravviverebbe, sarebbe fornita di tutte queste facoltà. La ragione che adduce il Brentano sta in ciò, che l'ultima differenza nelle cose materiali e sensibili è sensibile, nè può confondersi coll'ultima differenza dell'essenza, colla differenza specifica. La specie e l'individuo non si confondono ed è perciò che possono esservi varii individui della stessa specie. Ora negli esseri immateriali od almeno negli uomini la parte della loro anima spirituale ha appunto per ultima differenza una differenza intelligibile e specifica, essendo egli fisicamente e moralmente un individuo; quindi l'individualità della sua anima è insieme una differenza specifica e individuale, e niente osta nella dottrina di Aristotile che si ammetta la persistenza dell'anima individuale, in quanto spirituale dopo la morte *Die Psychologie*, pag. 129-30, pag. 199 a 202).

Questa opinione del dotto autore unitamente a quelle prima esposte ci rendono più facile l'intelligenza del resto della sua interpretazione del capo quinto. La difficoltà, che abbiamo incontrato, continua egli, di far nascere il pensiero mediante i due fattori insieme operanti, cioè l'intelletto e la fantasia, perchè in niuno di essi si trova la rassomiglianza voluta dalla legge della sinonimia col pensiero, che debbe essere prodotto, legge che si verifica in tutte le produzioni naturali, ci obbligò a risalire ad un principio superiore, il quale già avesse il pensiero in atto, e coordinasse in unità la produzione del pensiero mediante l'intelletto agente e la fantasia. Ma abbiamo anche

veduto che quel principio superiore oltre di essere la causa di quella unione, era ancora in generale la causa della unione della parte spirituale dell'uomo colla sua parte corporea, di guisa che l'intelletto agente era tanto inseparabile dall'anima spirituale quanto la forza sensitiva dal suo soggetto corporeo. In conseguenza possiamo riassumere il detto fin qui nella domanda: se si dia, secondo Aristotile, un essere il quale abbia realmente in sè ogni nostro pensiero, e se esso abbia portato effettivamente l'anima intellettiva in quella unione col corpo.

Alla prima parte della domanda si può rispondere affermativamente perchè per Aristotile vi è certamente un intelletto che è l'intellezione della intellezione, e che in quell'unico ed eterno oggetto eternamente e contemporaneamente egli contempla l'universa pluralità delle cose, ed in lui sono pure esemplati gli umani pensieri, nel che è pure implicata la risposta alla seconda parte della domanda, ossia essere Dio stesso che ha unito l'anima all'uomo corporeo. In altri termini, secondo il Brentano, Dio non è solamente ordinatore ma insieme creatore; perocchè sarebbe soltanto ordinatore se il nostro pensiero, pur non essendo opera del caso o della natura, apparisse solamente come un prodotto dell'arte. Laonde, mediante l'innalzamento dell'anima intelligente fino allo spirito creatore, si è sciolta la più grave obbiezione, ed il pensiero, come è effettivamente qualche cosa di naturale all'uomo, si manifesta appunto per ciò e mediante cui esso giunge da ultimo alla sua naturale destinazione.

Riportate le parole con cui Aristotile chiude il capo quinto, cioè: ma è solamente quando è separato, che è quello che è, e questo solo è immortale ed eterno: non ricordiamo perchè questo è impassibile; ma l'intelletto passivo si estingue e senza questo niente intende, il Brentano osserva che intorno alle stesse sonvi più cose da considerare. Primo, che debba intendersi come soggetto della prima proposizione. La grammatica ci vieta di prendere per soggetto il sapere di cui si parlava immediatamente prima. Dirassi forse che Aristotile allude all'intelletto agente di cui è parola in principio del capo? No, dice il Bren-

tano, perchè l'intelletto agente essendo una forza dell'anima, come tale non può stare senza il suo soggetto, ed Aristotile disse prima che anche l'intelletto in potenza è spirituale, epperciò immortale. Inoltre noi abbiamo sostenuto che il νοῦς ποιητικὸς per sè è una facoltà inconscia cioè che per sè non intende ma fa intendere, mentre il testo come indica la conclusione implica un qualche cosa, il quale pensa, quindi sarebbe più probabile che il discorso si riferisse all'intelletto ricettivo, anzi che all'agente, ciò che d'altra parte niuno fin qui ha affermato. Laonde, secondo il Brentano, pel soggetto di quella proposizione debbe ritenersi la parte intellettiva dell'anima, μόριον νοητικὸν, ed a questo riportarsi pure il τοῦτο con ciò, che segue. Che poi Aristotile al vocabolo νοῦς, il quale debbe qui sottintendersi come soggetto, attribuisca estensivamente tale significato, crede che lo dimostrino altri passi del *de Anima*, (I, 4, § 13 — II, 2, § 9) ed altri ancora in cui egli parla dell'anima intellettiva ora volendo significare il tutto, ora una parte della stessa.

Risolta così la prima difficoltà, il Brentano nota che qui Aristotile usa il predicato χωρισθεὶς, mentre prima aveva usato il predicato χωριστὸς parlando del νοῦς ποιητικὸς; e deduce che, se questo predicato indicasse una separazione sostanziale dall'uomo corporeo, non avrebbe più potuto aggiungere: ma solamente quando è separato χωρισθεὶς è ciò che è, il che conferma che il νοῦς ποιητικὸς non è una entità separata. Nella nostra sentenza, dice il Brentano, i due passi si spiegano facilmente e coerentemente. L'intelletto in quanto spirituale è χωριστὸς anche durante la sua unione col corpo, ma non è veramente quello che è, se non quando sarà effettivamente separato χωρισθεὶς dal corpo, cioè quando la morte avrà distrutto l'uomo corporeo. Riguardo alle parole *non ricordiamo*, alcuni le riferiscono alla vita futura, altri alla vita passata. Il Brentano accoglie quest'ultima opinione. Anzitutto osserva che questa proposizione risponde ad un'altra del libro I, c. 4, in cui si afferma che l'intendere e il contemplare si spengono guastandosi qualche cosa d'altro in noi, καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου,

et ipsum igitur intelligere ac contemplari marcescit, quia aliud quoddam intus corrumpitur; ma aggiunge Aristotile, αὐτὸ (νοῦς) δὲ ἀπαθές ἐστιν, l'intelletto invece è impassibile. Ora l'intelletto di cui tratta qui Aristotile è manifestamente il ricettivo, poichè si discorre delle cognizioni, che da lui si acquistano e della possibilità di perderle; e ciò che vi aggiunge cioè: τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. Ma il riflettere e l'amare o l'odiare non sono già affezioni di quello (dell'intelletto) bensì del soggetto che lo contiene in quanto lo contiene, con che spiega la differenza tra l'intelletto e le affezioni, che non può avere se non in quanto si trova unito all'anima sensitiva. Nell'ultima proposizione del capo quinto il vocabolo νοῦς indica appunto quella stessa facoltà il cui atto era designato colle parole riflettere, amare od odiare, e l'aggiunta di παθητικὸς è sufficiente per dimostrare che questo νοῦς è cosa del tutto diversa da quello che prima designò collo stesso vocabolo, come pure dall'intelletto ricettivo. Laonde conchiude il Brentano, l'intelletto agente e ricettivo sono dimostrati egualmente impassibili ed immortali da Aristotile, e del tutto diversi dal νοῦς παθητικὸς.

Ma che cosa è dunque questo intelletto passivo? È la fantasia, risponde il Brentano, la quale come facoltà sensitiva, come insegna Aristotile nel capo quarto, non partecipa della impassibilità dell'intelletto, ed è perciò che anche nel libro 1° della *Politica* egli pone la parte sensitiva, παθητικὸν μόριον di rincontro alla parte intellettiva. Che la fantasia sia chiamata νοῦς non debbe sorprenderci, perchè nell'*Etica* a Nicomaco lo stesso sentire è chiamato una volta νοῦς (VI, 12). Nel *de Anima* poi si dice: quanto all'intendere che è tutt'altra cosa del sentire, e sembra essere immaginazione e concezione ecc. (III, 3, § 5). Se si ammette che l'immaginazione possa riguardarsi come una specie di pensare intellettuale, ὡς νόησίν τινα, la scienza non è la sola conseguenza che abbia l'immaginazione (*ibid.* 10, § 1). Laonde, conchiude il dotto autore, il νοῦς παθητικὸς e la fantasia sono una cosa sola.

Il Brentano si studia anche di provare che l'interpretazione da lui seguita nel trattato *dell'Anima* si accorda colla teoria gnoseologica sviluppata da Aristotile negli *Analitici*, coi frammenti di Teofrasto, coll'opinione di Eudemo ed infine con quella di S. Tommaso rispetto alla dipendenza della nascita del nostro conoscere spirituale da Dio, perocchè: Das Princip unseres Denkens und Erkennens, sagt er in Seiner theologischen Summe, ist ein erkennendes Princip, das über unseren Verstand erhaben ist, und dies ist Gott, wie auch Aristoteles im siebenten Buche Seiner Ethik lehrt (*pars.* 1ª, 8, 82). Eine andere Stelle aber zeigt, dass er das Verhälfniss dieses Princips zum wirkenden Verstande sich ganz in derselben Weise wie Aristoteles gedacht hat (*ibid.* q. 79). *Die Psychologie*, pag. 228.

Se non andiamo grandemente errati, crediamo di aver presentato o traducendo o riassumendo i punti più importanti relativi alla nostra questione del dotto e conscienzioso lavoro del Brentano, e se siamo entrati in molti particolari, lo abbiamo fatto scientemente, parendoci che questo libro, di cui non conosciamo alcuna traduzione nè francese, nè italiana, per molti riguardi meriti di richiamare l'attenzione di tutti gli studiosi di Aristotile, tanto più che l'autore colla sua ingegnosa interpretazione ha creduto di aver provato che la *gnoseologia* di Aristotile non solo è coerente in tutte le sue parti, ma si accorda pure colla dottrina sviluppata negli *Analitici* e nella *Metafisica*. Non potendo accettare questa conclusione cercheremo di dimostrare colla massima brevità, che la sua interpretazione si fonda su una dottrina che non è più integralmente quella di Aristotile.

Il Brentano fino dalla prima parte della sua esposizione (confr. da pag. 67 a 73) ha, per così dire, preventivamente poste le basi della sua interpretazione intorno agli uffici da assegnarsi alla fantasia, all'intelletto in potenza, all'intelletto agente nella formazione del nostro pensare intellettivo. In fatto stabilendo che l'intelletto in potenza è die Möglichkeit nach alles Intelligibile (pag. 115), che l'intelletto agente è eine bewusstlos wirkende

geistige Kraft, una forza spirituale attiva inconscia; che la fantasia non fa altro che somministrare i fantasmi; si comprende che l'idea della operazionc mediante cui debbe avere nascimento il pensiero non potendo trovarsi nell'intelletto in potenza, perchè come tale non possiede ancora alcuna idea, nè nella fantasia, la quale contiene bensì i fantasmi nei quali si trovano gli intelligibili ma solo in potenza, nè nel νοῦς ποιητικὸς, perchè sebbene forza attiva spirituale è inconscia, per spiegare la nascita del pensiero era assolutamente necessario l'intervento dell'intelletto divino nel quale sono esemplati tutti gli intelligibili, quindi anche l'idea della operazione del nostro pensiero.

Per dimostrare che l'intelletto agente è bensì una forza attiva spirituale ma inconscia, suppone che vi sia un perfetto parallelismo tra le facoltà o forze, come le chiama il Brentano, che egli attribuisce alla parte vegetativo-sensitiva dell'anima e quelle che riferisce alla parte spirituale dell'anima stessa. Alla parte sensitiva assegna le quattro forze seguenti, cioè l'apprensiva delle forme, l'appetitiva o desiderativa, a cui corrispondono due forze motrici una conscia, l'altra inconscia; alla parte spirituale, dovendo esservi tra le due parti perfetta corrispondenza, assegna egualmente quattro facoltà o forze, cioè l'intelletto in potenza, la facoltà spirituale desiderativa, a cui rispondono due forze motrici cioè una cosciente, la volontà, l'altra incosciente, l'intelletto agente.

Se non che invece di questa divisione sistematica Aristotile generalmente distribuisce le anime in tre classi, cioè anima vegetativa, anima sensitiva e anima intellettiva. E poichè ciascuna di esse ha in sè quanto può costituire l'attività di una sostanza reale, si comprende che egli si limiti ad indicare le funzioni di ciascuna separatamente e la loro subordinazione quando sono unite in un solo essere. Quindi tra le funzioni e le parti dell'anima egli stabilisce la serie seguente: senza la funzione vegetativa non può esistere la sensitiva: ma la prima è completamente separabile dalla seconda, come nelle piante. Senza il tatto non può esservi sensitività, ma la funzione del tatto può

stare senza gli altri sensi, come negli animali che non hanno nè vista, nè udito, nè odorato. Tra gli esseri che hanno anima vegetativa e sensitiva alcuni posseggono la facoltà di muoversi localmente, altri no. Senza la sensitività non può essere la ragione e il pensiero rispetto ai viventi composti di materia e forma, ma negli esseri immateriali il pensiero è indipendente assolutamente da ogni funzione sensitiva. A questa divisione dell'anima in parti Aristotile aggiunge una divisione delle facoltà, sebbene non la segua mai sistematicamente. Talvolta accetta la divisione di Platone distinguendo nell'anima la parte λόγον ἔχον dalla parte ἄλογον; ed in questa distingue la facoltà vegetativa τὸ φυτικὸν comune a tutti i viventi; la appetitiva τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν, il quale sembra un intermediario partecipante in certa misura alla ragione in quanto può ascoltarla ed ubbidirle, ma anche lottare contro di essa e resisterle (*Et. Nic.*, I, 13).

Il τὸ λόγον ἔχον poi divide in due facoltà, la deliberativa τὸ βουλευτικόν, la volontà e il τὸ ἐπιστημονικόν, la facoltà di sapere, di possedere la verità (*ibid.*). Oltre di queste divisioni Aristotile ne introduce altre; così ammette un τὸ θρεπτικὸν facoltà comune ai vegetali ed animali; un τὸ αἰσθητικόν che non si potrebbe senza difficoltà riferire nè all'ἄλογον nè al λόγον ἔχον; un φανταστικόν che differisce da tutte le altre funzioni sensitive che non si saprebbe nè separare da alcuna nè unirvela, supposte le parti dell'anima realmente separate: così pure l'ὀρεκτικὸν che pare logicamente ed in potenza distinto dalle altre funzioni, in fatto ne è inseparabile. Imperocchè se nell'anima vi è la ragione, la sensitività, l'appetito sensitivo, l'ὀρεκτικὸν si trova in ciascuna delle tre parti perchè, secondo Aristotile, vi è un desiderio nella ragione, il quale costituisce la volontà, un desiderio nella sensitività che forma l'irascibilità, il θύμος, un desiderio nell'appetito sensitivo, che dà luogo alla concupiscenza, ἡ ἐπιθυμία. Infine pare che consideri come facoltà anche la locomozione nello spazio, il moto di accrescimento, che sembra prodotto dal γεννητικὸν e dal θρεπτικόν.

Dà ciò scorgiamo quanto la divisione delle facoltà dell'anima per Aristotile sia lontana dall'avere il carattere sistematico scoperto dal Brentano, e tanto più lontana dal parallelismo che egli pretende di trovare tra la parte vegetativo-sensitiva e l'intellettiva dell'anima umana. Quello a cui Aristotile dà veramente importanza è di provare che negli esseri, i quali posseggono più funzioni, separate in altre specie, la funzione superiore inviluppa e contiene l'inferiore, ma senza distruggerla od assorbirla, con che mantiene l'unità dell'essere colla moltiplicità delle sue funzioni organiche e sensitive. Ma tale serie progressiva si arresta all'anima vegetativo-sensitiva la quale è atto del corpo organico avente la vita in potenza. Ma rispetto alla mente non vi è più progressione successiva, ma divisione assoluta, un salto, imperocchè l'intelletto proviene all'uomo dall'estrinseco, è una altra specie di anima, tanto diversa dall'anima atto del corpo, quanto quello che è eterno ed immortale da quello che è temporaneo e corruttibile. E per mostrare che non vi ha connessione di sorta tra l'intelletto e l'anima e che questa è inseparabile dal corpo, quello separabile e separato afferma che quella tiene unite tutte le parti del corpo come è l'unità radicale in cui s'incontrano tutte le funzioni vegetativo-sensitive, laddove qual parte debba essere tenuta insieme dal νοῦς ed in qual maniera, sarebbe difficile anche a pur volerselo immaginare. E giustamente, perchè il νοῦς è separato, impassibile, immisto con checchesia e non abbisogna di organo per esercitare la sua funzione, quindi non può tener insieme alcuna parte del corpo, nè in alcun modo comunicare col medesimo. Ed è perciò che dove Aristotile tratta specialmente dell'intelletto ricettivo od in potenza è tanto lontano da farne una facoltà dell'anima, atto del corpo, che ha continua cura di tenerlo rigorosamente separato, avendolo definito non già una facoltà dell'anima, ma un'altra specie di anima che differisce da questa, come ciò che è eterno ed immortale da quello, che è temporaneo e corruttibile. Quindi il Brentano per evitare il dualismo non interpreta la pura dottrina di Aristotile, ma le sostituisce una sua dottrina propria.

Ma dove il parallelismo sistematico del Brentano ci mostra anche più manifestamente una soluzione preconcetta è quando insegna che il νοῦς ποιητικὸς, il quale malgrado sia separato, immisto, impassibile e sopratutto per essenza in atto è ridotto ad una mera facoltà accidentale della parte spirituale dell'anima, un intelletto in atto inconscio, il che, a nostro avviso, implicherebbe una contraddizione nei termini. Imperocchè un intelletto in atto per essenza e che non intende nulla implica contraddizione. Ciò è tanto vero che Aristotile contrapponendo l'intelletto agente all'intelletto in potenza rileva specialmente la loro differenza dal fatto che questo è una semplice potenzialità prima che intenda, ed anche quando è divenuto sciente in atto, il che avviene quando può agire per sè stesso, è pure ancora in potenza, ma non come era prima che avesse imparato e trovato, poichè se è in atto rispetto alle cose che ha apprese e può ripensarle, è sempre in potenza riguardo a tutte quelle che potrà ancora apprendere, laddove affermando egli ripetutamente che l'intelletto agente è per essenza in atto, poichè per Aristotile essere in atto per l'intelletto significa intendere attualmente qualche cosa, l'intelletto per essenza in atto significa necessariamente che esso intende attualmente per essenza.

Ma il Brentano in forza del preconcetto parallelismo doveva sostenere logicamente che l'intelletto agente è una mera attualità inconscia: e poichè come attualità inconscia non contiene l'idea dell'operazione per cui debbe nascere il pensiero, nè questa si trova nell'intelletto in potenza e tanto meno nei fantasmi che sarebbero i tre fattori dipendenti dall'anima, così per la legge universale della sinonimia bisognava necessariamente far intervenire un altro intelletto in atto, in cui si trovasse appunto l'idea di quell'operazione, cioè l'intelletto divino. Certamente, secondo lo spirito generale della dottrina di Aristotile, come abbiamo altrove dimostrato, anche per spiegare l'atto intellettivo bisogna che intervenga la legge della sinonimia, epperciò, affinchè l'intelletto in potenza passi all'atto, si richiede necessariamente un intelletto già in atto, ed appunto perciò egli all'intelletto potenziale

contrappone l'intelletto agente e questo basta per provare che quella legge è perfettamente osservata anche nella nascita del nostro pensiero intellettuale. E che l'intelletto agente basti a spiegare la nascita dell'atto intellettivo nell'intelletto potenziale, si fa evidente dagli uffici che Aristotile gli attribuisce, specialmente da questi che esso può *fare tutte le cose, che il principio agente è più prestante e perfetto del paziente il quale rispetto al primo è come la materia.* Ora se l'intelletto agente fosse una vuota attualità, non sarebbe in alcun modo superiore all'intelletto in potenza, il quale può diventare tutte le cose, ed è rispetto all'agente come è la semplice potenzialità all'attualità, ma sarebbe sotto ogni aspetto inferiore.

Ma pur concedendo che la causa prima ed ultima di ogni movimento sia l'essere degli esseri la νόησις νοήσεως νόησις, ben lungi dall'escludere l'intendere effettivo nell'intelletto agente lo implica necessariamente. In fatto: il desiderabile e l'intelligibile muovono senza muoversi; e il primo desiderabile è identico al primo intelligibile. Ora: ἀρχὴ γὰρ νόησις, νοῦς δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, *principium enim intellectio; intellectus ab intelligibili cietur*, perocchè il principio è l'intellezione, cioè l'intendere effettivo e l'intelletto è mosso dall'intelligibile. Ma se l'intelletto agente non è intelligente in atto, non può essere mosso dall'intelligibile, perchè il desiderabile intanto muove la volontà in quanto è intelligibile, e l'intelligibile muove l'intelletto in quanto questo è già intellezione in atto.

Nè possiamo accettare il modo con cui il Brentano spiega l'ufficio del νοῦς ποιητικὸς anche per la parte subordinata che gli assegna pel nascimento del pensiero. In fatto egli stesso sostiene che il predicato χωριστὸς comune all'intelletto ricettivo e agente, più che una semplice separabilità, significa una separazione effettiva da ogni materia corporea, poichè Aristotile aggiunge che l'intelletto agente non si trova in alcun organo corporeo come suo soggetto (*Die Psychologie*, pag. 176). Se oltre ad essere separato si aggiunge che è immisto, impassibile, dovrebbe logicamente dedursi che non solamente non ha alcun contatto cogli

organi corporei, ma nemmeno coll'anima, atto del corpo, a cui appartengono le funzioni vegetative e sensitive. Invece il Brentano deduce che, sebbene Aristotile affermi tutto ciò del νοῦς ποιητικός, tuttavia non dice che esso sia una pura sostanza spirituale, straniera all'essenza dell'uomo, e quantunque non si mescoli col corpo, non appartenga alla parte spirituale dell'anima, la quale unitamente alla parte vegetativo-sensitiva vivifica il corpo umano (*ibid.*). Ma questa supposizione si distrugge colle parole esplicite di Aristotile il quale afferma che il νοῦς il quale viene all'uomo dal di fuori non è nè una parte, nè una facoltà dell'anima atto del corpo, ma un'anima di un altro genere e tanto diversa da quella, come è diverso il corruttibile e mortale dall'eterno ed immortale.

Ma il Brentano doveva necessariamente fare questa supposizione, perchè, secondo lui, l'intelletto agente opera prima su qualche cosa di corporeo, e questo non può essere che l'organo centrale della parte sensitiva in cui si trovano i fantasmi che contengono le forme intelligibili. Da nun die Phantasmen und die sensationen ganz dieselben sind, so sind sie offenbar auch in denselben Potenzen und in demselben Subjecte. Die Phantasmen sind also in den Sinnen und in dem ersten Sinnesorgane als solchem (*Die Psychologie*, p. 102). Certamente per Aristotile gli intelligibili sono contenuti nei fantasmi: ma è tanto lontano dall'ammettere che l'intelletto in generale operi su qualche cosa di corporeo e specialmente sull'organo centrale, che egli ripetutamente dice il contrario. Riguardo all'intelletto in potenza è fuori di dubbio che esso non è in relazione con alcuna cosa corporea, e tanto meno con alcun organo corporeo, poichè esso non può patire che da cose intelligibili, ossia non può passare dalla potenza all'atto che avendo presente alcunchè d'intelligibile. Rispetto all'intelletto agente i rapporti che Aristotile stabilisce tra lo stesso e le cose in cui sono gli intelligibili, cioè i fantasmi, i quali però sono bensì una specie di sensazione ma senza materia, epperciò non hanno nulla di corporeo, si riducono essenzialmente a questo che l'intelletto agente li illumina;

quindi non opera sopra alcun organo dei sensi, ma semplicemente sui fantasmi, che sono forme sensibili ma immateriali; con che resta pienamente confermato che l'intelletto agente, come l'intelletto in potenza, non si mesce col corpo, non ha organi corporei, è pienamente separato dall'anima, atto del corpo, la quale conclusione è in perfetta opposizione con quella che ne deduce il Brentano.

Nè meglio ci pare dimostrata l'identificazione della fantasia col νοῦς παθητικός, perchè Aristotile ha avuto cura di darne una definizione chiarissima, sicchè non può confondersi con altra facoltà dell'anima sensitiva. Se la fantasia è alcun che per cui diciamo che un fantasma si presenta o non si presenta a noi (e questa parola è un semplice traslato), essa è una facoltà o un abito di questi fantasmi (*de Anima* III, c. 3, § 6). E dopo aver dimostrato che questa facoltà non è nè la sensazione, nè l'opinione, nè la scienza, nè l'intelletto, conchiude che essa sembra essere un movimento che non si produce senza la sensazione, che si produce solo negli esseri che sentono e per le cose di cui può esservi sensazione: e raccogliendo queste varie determinazioni, conchiude che essa è un movimento prodotto dalla sensazione che è in atto (*ibid.*, § 13). E questa stessa definizione ripete nel *de Somniis* (capo 1°, § 9)

Nè mai Aristotile contrappone la fantasia al νοῦς ποιητικός, mentre lo contrappone precisamente nelle ultime parole del capo quinto al νοῦς παθητικός, e tale contrapposizione ha una importanza specialissima, poichè mentre dimostra la natura essenzialmente diversa dei due νοῦς, conferma ciò che aveva detto prima rispetto all'intelletto che viene all'uomo dal di fuori e l'anima atto del corpo, cioè che questa perisce intieramente col corpo, e quello continua ad essere immortale ed eterno come era prima che accedesse all'uomo.

Il Chaignet avendo pure consacrato un dotto e lungo studio alla Psicologia di Aristotile col titolo — *Essais sur la Psychologie d'Aristote* — Importa che anche di questo lavoro prendiamo ad esame i punti che hanno più stretta relazione col nostro

argomento. E poichè una delle questioni più difficili della Psicologia aristotelica è appunto l'unità dell'anima, il Chaignet sostiene che questa è dimostrata da Aristotile. Siccome per noi tutte le difficoltà, rispetto all'uomo, si riducono a provare che il νοῦς formi unità coll'anima atto del corpo; così esporremo solo gli argomenti con cui il Chaignet crede poter confermare tale unità.

Dopo aver determinato, scrive egli, le analogie e le differenze tra la ragione e la sensazione è necessario che esaminiamo la ragione in sè stessa, cioè nelle sue funzioni, nel suo carattere, nella sua essenza e nel suo fine. Recato il passo del *de Memoria* in cui Aristotile afferma che nulla può intendersi senza un fantasma (I, 1), il Chaignet deduce che le immagini sono legate ai nostri pensieri astratti, e la causa di ciò è che le facoltà, le quali apprendono le forme sensibili e quelle che apprendono le forme intelligibili sono facoltà della stessa anima una e semplice nella sua essenza e soltanto molteplice nelle sue operazioni (*Essais*, pag, 479). In fatto essendo dalla differenza dei loro oggetti che si ricava la differenza delle facoltà, vediamo subito che l'oggetto concreto che non esiste senza la materia è appreso dalla sensazione, ma l'essenza dello stesso le sfugge. È sempre la medesima anima che la conosce, ma l'anima altrimente disposta ἄλλως ἔχοντι, l'anima in un altro stato, il quale, in rapporto al suo stato sensitivo, può paragonarsi al rapporto di una linea spezzata a sè stessa quando è raddrizzata. Il νοῦς è lo stato dell'anima raddrizzato dalla curvatura, dalla piega che le diede la sensazione, è lo stato dell'anima la cui essenza è di essere diritta. È mediante il νοῦς che possiamo astrarre dai corpi le loro proprietà generali essenziali; in una parola tutto ciò che negli oggetti è separato o separabile dalla materia cade nel dominio dell'intelletto.

Il passo a cui allude il Chaignet è tanto importante da obbligarci a citarlo e commentarlo: Altra cosa, dice Aristotile, è essere una grandezza ed altro la grandezza, essere un'acqua ed essere l'acqua e così in molte altre cose, sebbene non in

tutte, perchè in alcune quelle due cose sono le stesse, in altre sono diverse; in alcune è lo stesso essere carne e la carne, o con altro o in altro modo l'intelletto discerne; perocchè la carne non è senza materia, ma come il camuso che è certa cosa in altra cosa. È per la sensitività cho discerniamo il caldo ed il freddo dai quali in certo modo risulta la carne: ma per altra cosa che è separabile o che sta rispetto a sè come la curva sta a se quando è raddrizzata, discerniamo l'essenza della carne. Di nuovo nelle cose che sono astratte il retto è come il camuso poichè è col continuo. Ma la quiddità, se altra cosa è il retto e la sua essenza, discerniamo con altro, perocchè vi ha dualità. Con altro adunque e che è affatto in altro modo noi discerniamo. Adunque del tutto come sono le cose separate dalla materia, sono quelle dell'intelletto (*de An.*, III, c. 4, § 7, 8).

Prima di tutto qui non è punto parola dell'anima, ma dell'intelletto. In secondo luogo nel brano riportato Aristotile vuol dimostrare in qual modo l' intelletto conosce le quiddità e le cose di cui sono quiddità; le cose materiali alla quiddità della specie aggiungono una materia individuale; per esempio nell'uomo alla quiddità umanità aggiunge una materia individuata con i suoi accidenti pei quali sono costituiti gli individui della specie umana risultanti di queste carni, di queste ossa, ecc. Al contrario le sostanze immateriali alla quiddità nulla aggiungono; di guisa che qualunque sostanza immateriale è talmente la sua stessa quiddità specifica che a questa nulla aggiunge. E poichè anche le grandezze matematiche, le figure, hanno una certa quiddità nella materia, per esempio il triangolo, il quadrato, il circolo alla quiddità della specie aggiungono una materia individuale; ma colla differenza che le sostanze naturali inchiudono nel loro concetto una materia fisica sensibile, ossia affetta da accidenti sensibili come il camuso inchiude nel suo concetto il naso, mentre le entità matematiche non inchiudono nel loro concetto che una materia intelligibile, cioè un soggetto puramente quanto, astrazione fatta da tutti gli accidenti sensibili, come il concavo inchiude nel suo concetto un soggetto pura-

mente quanto, così noi conosciamo tanto le quiddità delle cose materiali, come le quiddità delle cose individuali, ma o per potenze diverse o per la stessa potenza, però affetta in altro modo, Noi conosciamo non solamente la quiddità dell'uomo, ma anche quella dell'uomo individuale con questa differenza, che apprendiamo la prima soltanto coll'intelletto, giacchè egli solo intende che l'uomo è un animale ragionevole, e perciò che differisce dai bruti; ma questo o quell'uomo, che è animale razionale, apprendiamo coi sensi e mediante gli accidenti sensibili, come la figura, il colore, ecc.

Laonde per potenze diverse conosciamo la quiddità dell'uomo e gli individui in cui inesiste quella quiddità ed in modo diverso, In fatto l'intelletto apprende la quiddità dell'uomo primamente e per sè, cioè primamente e per sè conosce che l'uomo è animale ragionevole e per ciò si distingue dai bruti; ma gli individui in cui inesiste tale quiddità, esso non li apprende che in certo modo riflesso, cioè intanto conosce questo e quell'uomo in quanto mediante la percezione sensibile apprese o apprende i sensibili accidenti di lui. Laonde l'intelletto apprende le quiddità per cognizione diretta, in quanto le intende come non apprese mediante altra facoltà; conosce gli individui dei quali è la quiddità per cognizione in certo modo riflessa, in quanto li conosce come sensibili epperciò come appresi prima da altra potenza. Lo stesso avviene per le quiddità matematiche, cioè l'intelletto apprende direttamente la quiddità matematica del retto e del curvo; ma, come il camuso significa concavità nel naso, così il retto vale dirittura in qualche soggetto *quanto* per quantità continua, epperciò questo o quell'individuo continuo, che è il retto, è conosciuto mediante il senso o l'immaginazione; ma questo o quel continuo in cui inesiste il retto è solamente appreso dall'intelletto in modo riflesso come si è detto testè. Laonde le quiddità separate, le quali in niun modo sono nella materia si definiscono e si intendono senza alcuna materia le matematiche il cui soggetto proprio è la materia puramente intelligibile, cioè semplicemente *come quanta* senza accidenti

sensibili, sono intese colla sola materia intelligibile e quanta, astraendo da ogni qualità sensibile; le quiddità naturali, il cui proprio soggetto è la materia sensibile, cioè non solo come quanta ma ancora come affetta da accidenti sensibili, si intendono solo in modo riflesso.

Queste dichiarazioni dimostrano quanto l'intepretazione del Chaignet sia lontana dal pensiero espresso nelle parole di Aristotile. Se non che egli aggiunge: la ragione è ancora eminentemente la facoltà per cui l'anima apprende con atto diretto, con una specie di contatto, *ἁφῇ*, i primi principii della conoscenza, le cause prime, che sfuggono alla dimostrazione, come alla sensazione. Questa intuizione, *τὸ θεωρεῖν*, del soprasensibile è analoga alla sensazione in atto. La differenza tra le due operazioni consiste in ciò, che nella sensazione quello, che mette in atto i sensi è un oggetto esterno, individuale, mentre la ragione ha per oggetto gli universali, che non sono fuori dell'anima, al contrario sono in essa in certo modo. Inoltre per sentire è necessario che l'oggetto sensibile sia presente, di guisa che non possiamo non sentire alla sua presenza, invece il pensiero che porta in sè il suo oggetto dipende unicamente da noi (*Essais*, pag. 480). Riportati altri passi (*Anal. post.*, II, 19 — *Etica Nichomachea* VI, 6, 7, 9) conchiude: lo spirito non è che potenza di pensare, e tale potenza non passa all'atto che sotto l'influenza del suo oggetto cioè dell'intelligibile; ma dipende da noi di pensare, non già nel senso che noi pensiamo sempre, ma nel senso che per pensare non abbisogniamo di alcun impulso esterno, ma soltanto di noi stessi, e la nostra volontà basta per mettere la ragione in atto. È dunque necessario che l'intelligibile, che l'intelletto attivo sia in noi, e in qualche modo nella nostra anima, poichè la ragione, che senza dubbio ha un oggetto, quando pensa non lo riceve dal di fuori. I primi principii sono dunque nella nostra anima, *τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ* (*de Anima* III, 8, § 2,. L'anima o il *νοῦς* dell'anima è il luogo delle forme intelligibili, e la forma delle forme. Quindi per pensare, l'anima pensa sè stessa e l'intelligenza è in potenza intelligibile

(*ibid.* 4, 3). Le idee non sono nella ragione come l'acqua in un vaso; il contenente e il contenuto non fanno che uno; le nostre idee sono il nostro stesso spirito. E perciò non solo abbiamo pel senso comune coscienza delle nostre sensazioni, ma abbiamo coscienza della nostra ragione; essa conosce sè stessa, è insieme *νόησις* intelligenza e *νοητὸς* intelligibile, ed intelligibile a sè stessa (*ibid.* 4, § 12),

Tutta questa teoria così ingegnosamente coerente e che sembra dedotta rigorosamente da Aristotile se fosse realmente la dottrina di Aristotile avremmo avuto torto grandissimo di sostenere con molti altri critici che essa è invece piena di contraddizioni. Ma che il Chaignet non ne abbia levata pure una bastano poche osservazioni. Egli sostiene che la ragione apprende con atto diretto, con una specie di contatto i primi principii che sfuggono alla dimostrazione ed alla sensazione, che sono al di fuori di ogni scienza cui dominano e condizionano, cioè gli assiomi; ed è certo che Aristotile, come abbiamo dimostrato largamente nella prima parte, afferma ciò in varii luoghi: ma il Chaignet non ha avvertito che Aristotile afferma pure assai più spesso che gli stessi principii primi non possiamo conoscerli che per induzione, la quale debbe essere necessariamente preceduta dalla percezione sensibile del particolare; che nulla possiamo intendere senza fantasma e che se gli stessi primi concetti *πρώτα νοήματα* non sono fantasmi non possono intendersi senza fantasmi.

La ragione ha per oggetto gli universali che sono nell'anima in qualche modo, non fuori dell'anima: anche questo dice Aristotile: ma in che modo si trovano nell'anima?

Dalla sensazione ripetuta si genera la memoria, da questa l'esperienza a cui tien dietro la ragione, e l'universale che si forma in qualche modo nell'anima ha per causa prima la sensazione; questo per la genesi dell'universale che si trova in qualche modo nell'anima. Ma poichè l'intelletto nulla può intendere senza fantasma e l'intelligibile è nel fantasma, senza il concorso dell'intelletto agente il quale debbe illuminare questo intelligi-

bile, l'intelletto in potenza non può passare all'atto ed intendere effettivamente. Dirassi forse che l'universale che si è fermato nell'anima per le operazioni sopraccennate è già intelligibile per se? Ma l'anima di cui parla qui Aristotile è evidentemente la sensitiva, ora ripugna nella dottrina di lui che nel senso vi sia un intelligibile in atto, esso non può essere che in potenza, e per diventare intelligibile in atto occorre l'intervento dell'intelletto agente. È vero che Aristotile in altro luogo scrive che la scienza si applica agli universali e questi in certo modo inesistono nell'anima stessa; quindi il pensare è in piena facoltà del soggetto pensante; potendo pensare quando il voglia. Ma se queste parole si intendono letteralmente, come sembra fare il Chaignet, si dovrebbe conchiudere che, secondo Aristotile gli universali si trovano non in qualche modo nell'anima, cioè in potenza, ma in atto fino dalla sua prima esistenza, cioè sono in lei innati. Ma tale interpretazione è contraria alle più positive affermazioni di Aristotile (*confer. anal.* post. libro II, c. 19). Inoltre nell'anima sensitiva non possono trovarsi che i fantasmi, i quali presuppongono la percezione sensibile; ancora, non è l'anima in genere che è il luogo delle forme intelligibili in potenza, ma è il *νοῦς* dell'anima; infine queste stesse forme intelligibili in potenza non possono diventare intelligibili in atto senza l'opera dell'intelletto agente. E ciò è tanto vero che Aristotile postasi la questione perchè l'anima non pensi sempre, invece di rispondere come dovrebbe secondo l'interpretazione del Chaignet, perchè non vuole sempre pensare, risponde perchè niente può pensare senza fantasmi in cui sono gli oggetti pensabili, ovvero con cui bisogna pensare questi oggetti.

La raison se connaît elle-même, elle est à la fois *νόησίς*, intelligence, et *νοητός*, intelligible, et intelligible à elle-même. Anche queste parole sono una traduzione di quelle di Aristotile. Ma siccome egli insegna pure che non vi è intellezione senza fantasma, si può domandare qual è il sensibile che fornirà il fantasma in cui debbe essere contenuta la forma intelligibile dell'intelletto? Se si risponde che Aristotile prevedendo l'ob-

biezione ha scritto: l'intelletto stesso è intelligibile come lo sono le cose tutte intelligibili; perocchè nelle cose che sono senza materia l'intelligente e quello che è inteso sono una stessa cosa, accettando questa soluzione della difficoltà, vediamone le conseguenze. Giacchè l'intelletto è certo una cosa senza materia, e per cose siffatte l'intelligente e l'intelligibile sono una cosa medesima, consegue necessariamente che l'intelletto intende sè stesso senza intermediario di fantasmi, dunque è falso che nulla possa intendere senza fantasmi. Ma vi ha di più, intendendo, sè stesso senza intermediario, debbe necessariamente intendere sè fino dal primo momento che esiste in noi, dunque è falso quello che afferma Aristotile nello stesso capo cho l'intelletto è una tavola sopra cui niente è scritto, primachè in essa si scriva qualche cosa; che è in potenza tutte le cose intelligibili, ma nessuna in atto prima che intenda. Il Chaignet per togliere le incoerenze e le contraddizioni avrebbe dovuto conciliare questi luoghi e non limitarsi a riferire quelli soltanto che favorivano la sua interpretazione.

La conoscenza, continua egli, è una assimilazione, un'identificazione del soggetto e dell'oggetto; l'anima è dunque in qualche modo tutte le cose, che conosce, poiche ha in sè le forme e la forma della cosa ne è l'essenza, la vera realtà; le cose sensibili in quanto senziente, le intelligibili in quanto pensante. Ma come essa non contiene la materia delle cose che hanno una materia, l'anima non è ogni cosa se non in quanto inchiude in sè le forme delle cose e le cose stesse che sono senza materia, che sono forme pure. Ciò che conosce è in potenza la cosa da conoscere e l'uno dei contrari debbe essere in lei, sia la forma, sia la privazione; perchè essa conosce i contrarii, e se qualche anima non abbisogna di contrari, se in alcuni atti essa non abbisogna di contrario, allora è che è separata dalla materia, puramente in atto, essa non conosce e non pensa che sè stessa ἀυτ ἑαυτὸ γνωρἰζει.

Il luogo di Aristotile a cui si riferisce l'ultima parte della citazione del Chaignet è il seguente: ma il punto od ogni divi-

sione analoga e tutto che è indivisibile in questo senso sono sempre espressi come la privazione di qualche cosa. Ma il ragionamento d'altronde è lo stesso per tutto il resto, e può ad esempio domandarsi in qual modo l'intelletto conosce il male o il nero. Esso li conosce in qualche modo pei loro contrarii. Di più è necessario che quello, il quale conosce sia in potenza la cosa conosciuta, e che l'uno dei contrarii sia in lui. Ma se vi ha alcuna delle cause che non abbia più bisogno di contrarii, questa causa si conosce sè stessa, essa è in atto e separata (*de An.* III, c. 4, § 5, 6).

Siamo obbligati di riportare la traduzione precisa dei testi di Aristotile per dimostrare che la sostituzione della parola anima a quella di *νοῦς*, e a quella di *ἀιτὶα* non esprime più il pensiero di Aristotile, ma la dottrina che l'autore vuole attribuirgli. Infatto lo Stagirita vuol dimostrare che il *νοῦς* è infallibile in quanto si applica agli indivisibili e che l'errore proviene sempre dalla composizione dei concetti o dalla loro divisione, cioè quando l'intelletto compone i concetti che debbono dividersi, o li divide quando debbe comporli. Notato che indivisibile si dice in tre sensi, nel 1° l'indivisibile è ciò che è continuo, il quale sebbene divisibile in potenza non è ancora diviso in atto; nel 2° l'indivisibile è ciò che pur constando di parti non continue è tuttavia raccolto sotto una sola idea, come un esercito, una casa; nel 3° l'indivisibile è quello che manca assolutamente di parti, come il punto, l'unità e le altre divisioni cioè i punti terminativi e copulativi di un continuo; spiegato come l'intelletto conosca i due primi, rispetto al terzo afferma che l'intelletto lo conosce come privazione della divisibilità. E la ragione di ciò è che esso ne riceve la cognizione mediante il senso, il quale primamente percepisce il continuo e il divisibile; quindi all'intelletto pel senso è più noto il continuo e divisibile dell'indivisibile; ma come l'intelletto apprende il meno noto pel più noto, così conosce l'indivisibile pel divisibile. E come l'intelletto conosce il bene come qualche cosa di positivo, così conosce il male come privazione del bene; quindi, conchiude Aristotile, l'intelletto in

generale conosce per un contrario più noto l'altro contrario meno noto; ed è perciò che è necessario che l'intelletto sia in potenza ed uno dei contrarii sia in potenza in lui. Ma se poi tra le cause ve n'ha una la quale non conosca un contrario mediante l'altro, evidentemente tale causa è un intelletto che prima intende sè stesso ed in sè tutte le cose e questo è atto puro e del tutto separato; colle quali parole Aristotile non ha potuto che significare l'intelletto divino atto puro del tutto separato e eternamente intendente sè stesso ed in sè tutte le cose. Invece il Chaignet che all'intelletto sostituisce l'anima applica anche l'ultima frase alla ragione umana ed aggiunge: l'acte de la raison pure ne depend que d'elle-même: il semble alors qu'il devrait être continu, constant, indefectible; et il y a lieu de se demander comment l'homme ne pense pas toujours. C'est une question qu'Aristote se pose et a laquelle il ne repond pas expressement (pag. 482).

Abbiamo altrove dimostrato che Aristotile vi risponde, ma vediamo come crede di risponderyi il Chaignet. Secondo i principii di Aristotile, scrive egli, potrebbe risolversi così. Per quanto puro apparisca il pensiero umano dipende ancora dalla sensazione, e l'uomo non può pensare senza immagini; ma è nelle forme sensibili che l'anima trova e pensa le forme intelligibili; è nell'individuale che trova l'universale. D'altra parte la ragione nell'uomo è una potenza che non passa all'atto che sotto l'influenza di un altro νοῦς sempre in atto, che è in essa senza essere essa stessa, che le viene dal di fuori, che non ha nella sua piena ed intera dipendenza, di cui non dispone sempre nè quando vuole. Potrebbe anzi dirsi che l'intelletto in atto possiede la ragione umana più che essere posseduto dalla stessa. La ragione umana è in qualche modo una tavola sopra cui non vi è niente di scritto attualmente, ma in cui tutto è scritto in potenza, in germe. La ragione umana è una potenza, a cui è necessario il movimento per passare all'atto, e sebbene tale movimento non sia un'alterazione di sua natura, tuttavia produce una fatica, esige uno sforzo che non può prolungarsi in-

definitamente e richiede un riposo; epperciò la ragione non può pensare sempre (*ibid.*, *ibid.*).

Questa spiegazione è ingegnosa, ma mentre è una confutazione di quello, che il Chaignet affermava precedentemente, contiene ancora asserzioni che non potrebbero giustificarsi con testi di Aristotile. Anzitutto questi non parla della ragione ma dell'intelletto in potenza, e questo paragona alla tavola. In secondo luogo egli dice che il νοῦς è uno e continuo come l'intellezione, ἡ δὲ νόησις τα νοήματα. Le intellezioni poi formano unità perchè si seguono; esse sono come il numero non già come le grandezze. Ed è perciò che il νοῦς non è continuo nello stesso modo; esso è senza parti od almeno non è continuo come una grandezza.. Infatti se fosse una grandezza come potrebbe egli intendere? (*de An.* I, c. 3, § 13). E confutate le ipotesi secondo le quali l'intellezione sarebbe un movimento, aggiunge: l'intellezione rassomiglia piuttosto ad un riposo ad una fermata che ad un movimento, e lo stesso è del sillogismo. Inoltre una cosa non produce la felicità quando non è facile e si compie per forza (*ibid.*, *ibid.*, §§ 17, 18). E Aristotile aggiunge ancora le ragioni per cui il νοῦς che è in noi non intende sempre, cioè le intellezioni pratiche hanno un limite, perchè, tutte mirano ad un certo fine esteriore; e le speculative sono egualmente limitate nelle loro deduzioni; ed ogni ragionamento è una definizione o un sillogismo (*ibid*., *ibid.*, § 15). In tutti questi passi non si accenna in alcun modo che l'intellezione cagioni nell'intelletto una fatica, esiga uno sforzo che non può prolungarsi indefinitamente e prescriva un riposo, e perciò non possono essere queste le ragioni per cui il nostro νοῦς non intende sempre.

La ragione, continua il Chaignet, dicemmo testè è una potenza e l'anima è un atto, ora come mai la potenza può conciliarsi coll'atto nello stesso soggetto. Il dotto in atto è colui che può passare all'atto, quando vuole, e il cui atto non dipende che da lui stesso. Così uno dotto in geometria è un dotto in atto, perchè non dipende che da lui di pensare le proposizioni geometriche, di riporsi sotto gli occhi le verità della scienza. Certo

differisce dal fanciullo che avendo la facoltà di imparare la geometria e di saperla è un dotto geometra ma in potenza. Se non che anche il più dotto geometra non pensa sempre alla geometria e quando vi pensa, non pensa tutte le proposizioni geometriche; quindi in quei momenti determinati la sua scienza non è in atto, ma o totalmente o parzialmente in potenza, sebbene tale potenzialità differisca da quella in cui era il geometra quando non sapeva ancora niente di geometria (*de An. M.* c. 4); così è dell'anima; essa è tutte le cose in potenza, ma niente in atto prima di pensare; è tutta al principio in potenza, ma di quella potenza che non esclude l'atto, al contrario lo suppone. Non è la tavola rasa un vuoto completo, assoluto della ragione e della coscienza, cui le sensazioni sole sarebbero destinate a riempire, nel senso che i sensisti diedero a questo paragone famoso e che il Grote gli attribuisce ancora. Le idee prime sonnecchiano per così dire nella ragione, esse per passare alla vita svegliata, all'atto non abbisognano che di una condizione esterna; ma la sensazione più che la causa ne è l'occasione. La vera causa è l'anima, che ha forza di sviluppare da sè quelle idee latenti, rimovere la cenere sotto cui cova il fuoco del pensiero, e da cui erompe alla condizione che un urto esterno lo muova, l'agiti, infine lo susciti realmente. (*Essais* pag. 482-83).

L'anima è in atto, ma l'anima in atto di cui parla Aristotile in tutte le sue opere psicologiche è sempre l'anima vegetativo-sensitiva a cui appartengono le funzioni proprie del vegetare e del sentire. L'anima che intende per Aristotile, è un'altra specie di anima, la quale è separata da ogni cosa corporea, non abbisognante di organo corporeo, impassibile, eterna, immortale: ora dove mai Aristotile insegna che il *νοῦς* è atto dell'anima, entelechia, forma essenziale del corpo organico? I testi a cui allude il Chaignet si riferiscono sempre al *νοῦς δυνάμει*, e perchè non si confonda questo coll'anima o con una sua facoltà, dopo aver detto che hanno ragione quelli che sostengono che l'anima è il luogo delle forme, alludendo forse a Platone, aggiunge; ma non già l'anima tutta intiera bensì *ἡ νοητική, οὔτε*

ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη, cioè l'anima intellettiva, e non le forme in atto ma in potenza. E quella stessa anima che nel paragrafo antecedente ha chiamato τῆς ψυχῆς νοῦς, il quale è impassibile eterno e viene all'uomo dal di fuori, e nel capo ottavo ripete che l'intelletto è la forma delle forme, la sensitività la forma delle cose sensibili. Del resto che nella dottrina di Aristotile il νοῦς non possa mai prendersi per una facoltà dell'anima sensitiva è dimostrato in modo irrefutabile dal fatto che secondo lui questa perisce assolutamente col corpo e con essa periscono tutte le sue funzioni, mentre il νοῦς è immortale come era già eterno ed immortale prima che venisse all'uomo dal di fuori.

Il resto dell'interpretazione del Chaignet non ha maggior fondamento nella dottrina di Aristotile. L'intelletto non è certo la tavola rasa la quale debbe essere riempita dalla sensazione come pensano i sensisti e come sostiene il Grote; questa interpretazione è assolutamente contraria alla dottrina di Aristotile, giacchè per lui l'intelletto in potenza non è tratto all'atto che dall'intelligibile; ma è egualmente estraneo alla stessa dottrina che l'anima sviluppi da se le idee latenti, allontani la cenere sotto il cui fuoco si cova il pensiero e da cui erompe appena un urto esterno lo muova, l'agiti, lo susciti realmente. Questa teoria potrebbe applicarsi alla reminiscenza di Platone contro la quale Aristotile polemizza continuamente. Secondo Aristotile il νοῦς δυνάμει è certamente in potenza tutti gli intelligibili, ma ciò non significa che per intenderli basti l'urto esterno, la percezione sensibile, per la semplicissima ragione che l'essere gli intelligibili in potenza non significa che si trovino effettivamente, nè, come velati, in lui, ma significa che non si trovano in alcun modo nè implicitamente nè esplicitamente, bensì che, date le condizioni necessarie, egli può riceverli ed intenderli. E ciò è tanto vero che gli intelligibili non si trovano primamente in alcun modo nè nell'anima sensitiva nè nel νοῦς, ma nei fantasmi e, finchè sono implicati nei fantasmi, il νοῦς non può intenderli, e solo allora li riceve, li tocca e nel toc-

carli li intende quando gli intelligibili contenuti nei fantasmi vengono illuminati dall'intelletto agente. Tale è la dottrina di Aristotile, la quale differisce *toto coelo* da quella che gli attribuisce il Chaignet.

Il quale continua così: mediante questa teoria, cioè la sua propria, Aristotile ha voluto cercare un intermediario tra il sensualismo della scuola atomistica e l'idealismo di Platone. L'ha egli trovato? Questo è dubbioso, ed il suo pensiero è rimasto oscuro. È molto difficile trovare un termine mediano tra l'aver coscienza delle proprie idee e non averne coscienza. Non averne coscienza è veramente non aver idee: che debbe poi intendersi per quella potenza dell'anima che è nello stesso tempo in atto? Il paragone di cui usa Aristotile, egli che biasima così severamente l'impiego di formole poetiche e di vane metafore, in Platone, ha bisogno di essere sviluppato per essere inteso. Possiamo rappresentarci ciò che egli volle dire nel modo seguente. L'anima è come un libro sui fogli del quale sono scritte tutte le cose, perchè se non vi fosse niente di scritto sui fogli e sulle pagine non sarebbe un libro. Ma su quelle pagine si è scritto con inchiostro di tal fatta che non si distingue nè si vede più alcun carattere. Ora è nella natura di quell'inchiostro e della carta che ricevette l'impronta di quello, che sotto l'influenza dell'aria esterna con cui la scrittura è in comunicazione, per una operazione chimica naturale, i vocaboli, le linee a poco a poco appariscono visibili perfettamente e leggibili (*Essais* pag. 483-84).

Laonde secondo il Chaignet gli intelligibili sono realmente scritti nell'anima, ma non diventano intelligibili se non per l'influenza di un urto esterno cioè della percezione sensibile, la quale fa ricomparire gli intelligibili e li rende perfettamente apprensibili all'anima. In primo luogo Aristotile nel suo paragone non adopera il vocabolo *βίβλος* ma *γραμματεῖον*, *tabula, tabella, libellus in quo scribimus;* le versioni latine traducono il *γραμματειόν* con *tabula, tabella*, niuna con *liber*. Tra i Commentatori greci, abbiamo veduto che Iamblico solo interpretava

il γραμματεῖον ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον per libro le cui pagine sono bensì scritte ma le lettere sono coperte per così dire di un velo, ma che ricompariscono all'occasione delle sensazioni. Ma Filopono, riferita questa interpretazione, aggiunge: Iamblico attribuisce qui ad Aristotile la dottrina di Platone, ciò che fa egualmente il Chaignet colla sua spiegazione, giacchè, secondo lui, l'anima possiede, rigorosamente parlando, le idee delle cose; ma siccome sono in certo modo velate non ne ha coscienza, ma va acquistando successivamente la coscienza delle stesse a misura che le percezioni sensibili vanno rimovendo il velo che le oscura, le risvegliamo dal sonno in cui giacciono.

Ma se la ragione umana, perchè è una potenza, non può pensare sempre, almeno è infallibile nel suo atto, l'errore non può penetrarvi; è proprio del pensiero discorsivo e dell'opinione di essere suscettibili di errore, come quelli che hanno per oggetto la regione del cambiamento, il quale non ha luogo che da un contrario all'altro. Ma la ragione pura avendo per oggetto le nozioni semplici, indivisibili ed immobili sfugge all'errore, il quale non può provenire che da una falsa unione delle rappresentazioni semplici, epperciò non trova posto che nel giudizio (*de Interp.* I, 16, *de Anima,* III, 8). Ma la conoscenza dei termini fornita dalla ragione pura, essendo immediata, non avendo per oggetto che idee semplici, termini indivisibili, che non differiscono dal soggetto in cui si trovano, consistente in una specie di visione diretta, di contatto mentale, esclude la possibilità dell'errore. Quando si vedono, si toccano, si sa; quando non si vedono, non si toccano, non si sa; non avvi termine di mezzo tra vedere e non vedere, toccare e non toccare. Se adunque si ammettono esseri immutabili, questi non possono essere causa di errore: ora è necessario di ammetterli come principii delle nostre conoscenze. Quindi la ragione pura dell'anima nostra, in quanto conosce sè stessa non è soggetta all'errore; quando non li vede non è per impotenza di vedere come sarebbe la verità, ma perchè la ragione per passare all'atto come potenza abbisogna dell'influenza di un altro atto. Quindi la necessità di riconoscere

nella ragione un elemento passivo, un intendimento paziente un νοῦς παθητικὸς e un elemento attivo, un intendimento agente, un νοῦς ποιητικός l'uno principio della scienza, l'altro principio del principio, ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς (*Essais*, 484-87).

Il Chaignet continua a vedere nella *Psicologia* di Aristotile una ragion pura, la quale ha la conoscenza dei primi principii immediatamente, per un contatto mentale, per una visione diretta. Questi principii sarebbero gli assiomi ed è un fatto che Aristotile specialmente nella *Metafisica* li dà come conosciuti immediatamente e li raccoglie tutti nel principio di contraddizione, che chiama l'assioma degli assiomi, condizione *sine qua non* di ogni conoscenza. Ma in opposizione ai testi in cui afferma questa conoscenza immediata stanno molti altri, che Aristotile riassume egli stesso nel III dell'anima colle parole: in che consisterà la differenza dei primi concetti, τὰ πρῶτα νοήματα? e che cosa li impedirà di essere fantasmi, τὰ φαντάσματα? Certo essi non sono fantasmi ma non senza fantasmi, ἀλλ'οὐκ ἄνευ φαντασμάτων (capo 8, § 3). Inoltre Aristotile ricercando le cause della impossibilità per noi di un pieno possesso della verità nel suo insieme e nelle sue parti, dice che esse sono due, nelle cose e in noi medesimi, ma più in noi che in quelle. Imperocchè come gli occhi del pipistrello sono offuscati dalla luce del giorno, così l'intelletto dell'anima è offuscato dalle cose che in sè sono manifestissime, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων (*Met.* A piccolo, p. 993). Ora queste parole poste in relazione con ciò che insegna nel libro antecedente e cogli Anal. posteriori (II, c. 19), non possono significare che questo: la difficoltà per noi di conoscere può derivare o dalle cose che sono poco conoscibili o dalla imperfetta virtù del nostro conoscere. Ad esempio la difficoltà di conoscere la materia, il moto, il tempo, nasce dall'avere queste cose poca conoscibilità, perchè ciascuna cosa ha tanta conoscibilità quanta ha entità ed attualità; ma la materia prima è pura possibilità o potenza, il moto e il tempo hanno l'essere successivamente, e però sono vicinissimi al non essere, quindi poco conoscibili per diffetto di

conoscibilità. Ma la difficoltà principale deriva dal difetto del nostro intelletto stesso, in quanto è in potenza. Infatti le sostanze immateriali, le intelligenze pure avendo la massima entità ed attualità, cioè essendo per essenza in atto, hanno la massima conoscibilità. Malgrado ciò il nostro intelletto conosce meno le sostanze immateriali delle materiali e sensibili, sebbene queste abbiano poca conoscibilità. La ragione si è che l'intelletto potenziale che è nell'uomo non può pervenire alla cognizione delle cose intelligibilissime, se non mediante la percezione sensibile ed i fantasmi nei quali sono gli intelligibili rispetto a lui, mentre in sè stessi sarebbero intelligibilissimi; come sono i primi principii, condizioni di ogni esperienza, leggi di ogni dimostrazione. Il Chaignet dice che questi ne sont pas des acquisitions de notre âme, qui ne peut rien acquerir que par eux; ce sont des dispositions natives essentielles, constantes, des *possessions* primitives de toute âme humaine. Se non che mentre prima affermava che l'anima o la ragione pura li conosce immediatamente, ora riportato il passo degli Analitici posteriori (11, 19) conchiude, non resta dunque di possibile che la proposizione seguente: l'anima nostra è fornita di una facoltà capace di cogliere i principii; ma la conoscenza che risulta dall'operazione di questa facoltà non è *in atto* superiore alla chiarezza e conoscenza dimostrativa; ciò significa che quei principii sepolti, per così dire in un mezzo sonno non giungono alla forma definita di un vero pensiero se non mediante l'esperienza, ed è per una specie d'induzione, di analogia che giungiamo ad impossessarcene e ogni induzione riposa sulla sensazione. Così si uniscono le facoltà inferiori dell'anima intelligente colle superiori fino a confondersi. Il νοῦς, la vita del pensiero si presenta come lo svolgimento, la perfezione, come l'atto della vita della sensazione da cui procede; il νοῦς allora considerato nella sua unione colla sensazione come formante con essa una unità concreta è il νοῦς παθητικός, considerato invece come distinguentesi e forse separantesi, è il νοῦς ποιητικός (*Essais*, pag. 488-89).

Dubitiamo grandemente che anche qui il Chaignet interpreti

esattamente il pensiero di Aristotile. Imperocchè questi stabilisce bensì una dipendenza dell'intendere dai fantasmi ma non un legame delle facoltà inferiori colle superiori, perchè quelle appartengono all'anima atto del corpo, e queste al νοῦς che è un'altra specie di anima essenzialmente diversa dalla prima, quindi non può mai considerarsi come formante una unità concreta colla sensazione, tanto più che ciò, che Aristotile chiama νοῦς in questo senso si spegne col corpo, mentre il νοῦς il cui atto è l'intellezione non è soltanto *forse* separato e immortale, come pronuncia il Chaignet, ma per Aristotile è assolutamente eterno, impassibile, immortale.

Quello che Aristotile nel capo quinto chiama νοῦς παθητικὸς, e che si spegne col corpo non è un composto del νοῦς δυνάμει, ma è quello stesso che nel primo libro dell'anima ha perfettamente distinto e contrapposto al νοῦς δυνάμει scrivendo: il νοῦς sembra venire dal di fuori ed essere una sostanza particolare e non corrompersi. Imperocchè ciò dovrebbe provenire più che da ogni altra cosa dall'indebolimento che ha luogo nella vecchiaia, ma forse accade qui ciò che avviene negli organi dei sensi. Imperocchè se il vecchio potesse fornirsi di un occhio quale si conviene alla vista di un giovane, vedrebbe come questo. Per il che la vecchiaia non viene perchè l'anima abbia patito alcun che, ma perchè ciò in cui essa esiste ha patito qualche cosa, come suole accadere nella ubbriachezza e nelle malattie. Così pure l'intendere e lo speculare marciscono guastandosi alcun che d'intrinseco all'animato, mentre esso è impassibile. Ma il riflettere e l'amare e l'odiare non sono passioni di quello, bensì del soggetto che lo contiene in quanto lo contiene. Quindi struggendosi questo, non più ricordiamo nè amiamo perchè il ricordare e l'amare non appartengono a quello che intende e specula ma al composto che si è corrotto; Il νοῦς invece è forse alcun che di più divino ed è impassibile (capo 4, N. 13, 14).

Laonde il νοῦς che intende e specola non è presentato come l'atto e il perfezionamento della vita sensitiva, ma sempre come

qualche cosa di affatto diverso da tutto che appartiene allo svolgimento della vita sensitiva, le cui funzioni giungono fino al riflettere, all'amare, all'odiare, all'immaginare, al ricordare, e si spengono col corrompersi del corpo, laddove l'intendere e lo speculare appartengono ad un'altra anima più divina, impassibile, ossia a quel νοῦς che viene all'uomo dal di fuori, epperciò non è trasmesso per generazione, come l'anima sensitiva atto del corpo. Il Chaignet quindi confonde insieme, anzi identifica due cose differentissime, affermando la necessità di riconoscere nella ragione un elemento passivo cioè un νοῦς παθητικὸς e un elemento attivo, un νοῦς ποιητικὸς, e di credere che il νοῦς ora possa considerarsi come distinguibile e forse separabile, ora formante un'unità concreta colla sensazione. E il νοῦς del quale nel capo quinto Aristotile afferma che può diventare tutte le cose non è quello che alla fine dello stesso capo dice che si spegne col corpo, ma il νοῦς che nel capo antecedente ha caratterizzato come separato, immisto, impassibile, che è in potenza tutti gli intelligibili ma nessuno in atto prima che intenda e come, secondo Aristotile, questo νοῦς passi dalla potenza all'atto lo abbiamo già detto troppe volte.

E che il vero senso della teoria della conoscenza di Aristotile non sia quello che gli attribuiva prima il Chaignet è pienamente confermato da lui stesso scrivendo: et maintenant, comme l'intelligence ne se peut connaitre elle-même, que si par l'action de la partie sensitive, elle est devenue pensante en acte, il est evident que même cette connaissance d'elle-même, qu'elle ne puise pas dans les images, ne lui est possible que par le moyen des images, et ainsi, pendant cette vie du moins, la proposition: jamais l'âme ne pense sans images, a une valeur tout à fait universelle (*Essais* pag. 495). La quale conclusione è la completa negazione della teoria sostenuta prima dall'autore, che pnre credeva di derivarla da testi di Aristotile, e dimostra una volta di più che nella gnoseologia dello Stagirita vi sono incoerenze e contraddizioni insuperabili.

Il Chaignet dopo aver già più volte accennato al νοῦς, crede

di dover riesaminare la dottrina di Aristotile rispetto alla sostanza, alla realtà sostanziale della ragione (del νοῦς). Riferiti i luoghi in cui Aristotile si pone la domanda, se il νοῦς sia una parte dell'anima separabile dalle altri parti, ovvero un essere distinto, una essenza unita all'anima accidentalmente e temporariamente, una essenza esistente in sè e per sè, invece di rispondere direttamente che il νοῦς per Aristotile è effettivamente un'anima di altro genere diversa dall'anima sensitiva come ciò, che è eterno ed immortale da ciò che è temporaneo e mortale, scrive: l'operazione della ragione, come abbiamo veduto, è analoga a quella della sensazione: vi ha in essa allora, almeno si può credere, una passività; essa è affetta dall'inteligibile come la sensazione dal sensibile. Se non vi è in lei realmente passività, è almeno uno stato, che pur essendo altro della passività reale, gli rassomiglia. Laonde la ragione è insieme alcun che d'impassibile e di ricettivo, essa è ricettiva della forma. In fatto la ragione non è la forma stessa, ma soltanto una potenza della forma, un analogo; essa si comporta rispetto all'intelligibile come il senso al sensibile. Il νοῦς è dunque in qualche misura e sotto un certo rapporto παθητικὸς; si presenta come l'unità concreta e vivente della ragione e della sensibilità, grado inferiore dell'anima ma condizione necessaria del suo sviluppo ulteriore e superiore. Egli si colloca in faccia alla realtà oggettiva, alla natura di cui cerca penetrare non i fenomeni, ma le leggi e si comporta rispetto ad essa in modo insieme conforme e diverso dalla sensazione. Tutti due (il νοῦς impassibile e i passivo) si appropriano ed assimilano la forma, nella sensazione l'anima si assimila la forma come particolare, sensibile e nel suo rapporto colla materia; ma nell'atto della ragione l'anima non ammette la forma che nella sua universalità; essa rompe il legame che univa quella forma a quella materia e che la teneva come inviluppata, imprigionata. Sia ad esempio, una sfera materiale; se questa fosse di materia alimentare; l'anima nutritiva mediante il gusto e gli organi della digestione se ne assimilirebbe insieme la forma e la materia; la sensitiva me-

diante la vista ed il tatto ne apprenderebbe la forma, ma in relazione con quella materia determinata; il νοῦς invece, rigettando e separando assolutamente la materia, la nozione di relazione a quella materia e l'individualità che ne è la conseguenza, si eleva all'idea matematica della sfera universale. Malgrado questo suo innalzamento è un fatto che il mondo esterno ha avuto sulla produzione di quella nozione, sul νοῦς che l'ha prodotta un'azione reale, sebbene mediata, e che l'intendimento nel crearla si è comportato ricettivamente, passivamente; vi è dunque un intendimento passivo un νοῦς παθητικὸς (*Essais* pag. 501, 2). Riportati i passi in cui Aristotile determina i caratteri e la natura del νοῦς δυνάμει che pel Chaignet s'identifica col νοῦς παθητικὸς (de Anima III c. 4); poi quelli del capo seguente in cui Aristotile dice che nell'anima si trova un νοῦς in potenza che diviene tutto e un νοῦς in atto che fa tutto, cioè fa sì che il νοῦς in potenza, che è la potenza di tutto diventi tutto in atto, senza dubbio tutto quello che pensa, e può pensare tutto, conchiude: ora si comprende come la ragione può essere detta insieme passiva ed impassibile e come, sebbene del tutto impassibile, può pensare, cioè ricevere le forme. La ragione è che queste forme sono contenute in atto nella ragione agente nel νοῦς ποιητικὸς e che il νόῦς παθητικὸς nulla soffre da un oggetto estraneo ed esterno e non è in rapporto che con sè stesso. In fatto tra la ragione e il senso corre questa differenza, che quello che costituisce l'atto di questo è esterno, perchè la sensazione in atto ha per oggetto le cose individuali, invece la scienza in atto ha per oggetto gli universali, e questi sono in qualche modo nell'anima stessa (*ibid.* 503-4). In questa argomentazione del dotto autore non possiamo non rilevare molte affermazioni che contraddicono alla dottrina di Aristotile. Abbiamo già indicato l'errore in cui si cade necessariamente confondendo il νοῦς δυνάμει del capo quarto col νοῦς παθητικὸς, che il Chaignet riproduce. Per questa confusione il Chaignet attribuisce un'azione reale sebbene mediata sul νοῦς potenziale; e cio non può essere giacchè il fantasma, sebbene contenga l'intelligibile, non può per

sè determinare quello a passare all'atto. Inoltre nella dottrina di Aristotile il νοῦς non crea alcuna nozione, alcuna forma intelligibile, perchè le forme intelligibili sono contenute nei fantasmi. L'intelletto in potenza non è passivo nel senso del νοῦς παθητικὸς ed Aristotile spiega chiarissimamente che il patire di quello è un mutamento nel verso degli abiti e della natura del soggetto, un salvamento dal potenziale mediante l'attuale ed il simile, simile così come è simile la potenza all'atto (de An. II, c. 5, N. 5). Infine le forme intelligibili non sono contenute in atto nell'intelletto agente e non passano da questo all'intelletto in potenza, nè sono contenute nell'anima, se non in quanto nell'anima sono i fantasmi. Quindi, la conclusione che deduce il Chaignet, cioè che la ragione è insieme passiva e impassibile, perchè le forme intelligibili sono contenute in atto nell'intelletto agente e l'intelletto passivo non soffre nulla da un oggetto esterno e non è in rapporto che con sè stesso, non esprime in alcun modo la dottrina di Aristotele. Il Chaignet afferma conformemente alla dottrina di Aristotile essere una legge universale che l'essere in potenza non passa all'atto che mediante un essere in atto, e che la produzione del pensiero non deroga a questa legge: quindi che il νοῦς in potenza non produrrebbe un pensiero reale se non fosse mosso e spinto all'atto da nn νοῦς agente, una causa sinonima anteriore. Ma il modo secondo cui Aristotile spiega la produzione dell'intellezione non è quello supposto da lui.

Ma questo νοῦς agente che è desso? Sembra a primo tratto che sia l'intendimento divino, che ha in sè tutti gli intelligibili. In questa ipotesi è egli che illumina i fantasmi, trasforma in pensieri reali i pensieri possibili della ragione. Nulla è al di fuori del pensiero divino, che è causa di tutto e vede in sè eminentemente tutto ciò, di cui è causa, perchè ne vede la causa. Non bisogna dunque credere, da ciò, che Dio non può aver altro oggetto del suo pensiero, che lo stesso suo pensiero, che è la sua essenza e vita, che ignori il mondo reale e sia il piu ignorante degli esseri (*ibid.* pag. 505).

La ragione è dunque Dio stesso, o almeno la più divina delle cose che noi conosciamo. Ma per essere tale, quale debbe essere il suo stato abituale? Riportati i passi della *Metafisica* in cui Aristotile tratta dell'intelligenza divina, il Chaignet si fa l'obbiezione: ma se la ragione è Dio, come potrà accadere che nella ragione umana, la quale, qualunque sia il modo con cui la si spieghi, debbe partecipare all'intelletto agente, non potendo negarsi che pensi, che la scienza, la ragione discorsiva, la opinione, la sensazione abbiano sempre un oggetto diverso, e non prendano sè stesse per oggetto che di passaggio? Il pensiero in sè è d'una specie, *ἐν τῷ εἴδει*, e le leggi del pensiero nell'uomo non possono differire da quelle del pensiero divino. Il pensiero è sempre il pensiero; anzi il pensiero è sempre il pensiero del pensiero; in oltre nell'uomo l'atto del pensare e l'intelligibile sono cose diverse, quindi si può chiedere quale dei due qui dà al pensiero la sua perfezione relativa? Per rispondere a questa duplice obbiezione basta osservare che anche nell'uomo in talune circostanze la cognizione è l'oggetto conosciuto. Così nelle arti se col pensiero eliminiamo la materia dell'opera, la forma nelle scienze teoretiche, la nozione pura, data dalla definizione, sono insieme e il pensiero e la cosa pensata. È vero che l'oggetto del pensiero umano è composto, e quello del pensiero divino è semplice, quindi abbracciato con un solo sguardo, altrimenti sarebbe soggetto a mutamento. Ma ciò che è senza materia è indivisibile; e l'intelligenza umana che ha per oggetto dei composti, ha pure qualche volta dei pensieri che non sono successivi, ed in tali rari casi essa si comporta come la divina fa constantemente e eternamente (*ibid.* pag. 508).

Riassumiamo l'argomentazione del Chaignet: la ragione è insieme qualche cosa d'impassibile e passibile; ossia risulta di due elementi del *νοῦς παθητικὸς* e del *νοῦς ποιητικὸς*; e poichè questo s'identifica coll'intelletto divino, quello formerà l'unità concreta, il rapporto evidente della ragione e della sensibilità, grado inferiore dell'anima ma condizione necessaria del suo svolgi-

mento superiore, quindi alla domanda se il νοῦς sia una facoltà dell'anima od un essere distinto della stessa, avrebbe dovuto rispondere nettamente: se si parla del νοῦς agente è evidentemente un essere distinto una sostanza esistente essenzialmente in sè e per sè, essendo Dio stesso, se del νοῦς passivo, questo non è distinto dall'anima, è una sua facoltà, perchè come l'anima perisce col corpo, coll'anima periscono pure tutte le sue funzioni.

Invece dopo le ultime parole soprariferite, aggiunge: la ragione pensa tutte le cose, essa non è dunque alcuna delle cose che pensa, prima di pensarle: ecco perchè quello, che si chiama il νοῦς dell'anima, e non l'anima tutta intiera non si mescola al corpo, perchè un tale commercio supporrebbe che la ragione ha proprietà sensibili e un organo. Ed è in questi termini concisi che Aristotile risolve la questione della spiritualità se non dell'anima, almeno della parte dell'anima che distingue dalla ragione passiva (*ibid.* pag. 509). Ma se prima, secondo il Chaignet, la ragione umana risultava di due elementi, ovvero in essa potevano riconoscersi due elementi, uno attivo e uno passivo, ed il primo s'identificava coll'intelletto divino, il secondo col νοῦς παθητικὸς il quale perisce col corpo, evidentemente il passo addotto non può aver per iscopo di provare la spiritualità nè del primo nè del secondo; giacchè Aristotile per dimostrare la spiritualità dell'intelletto divino, non usa solamente questo argomento nè vuole dimostrare la spiritualità del secondo perchè lo dichiara mortale e corruttibile come il corpo. Se adunque Aristotile qui accenna ad una parte dell'anima che distingue dalla ragione passiva, non può intendere l'intelletto divino il quale pensa sè stesso eternamente, quindi non può esservi un prima e un poi nel suo pensiero, nè dell'intelletto passivo, il quale è mescolato al corpo e perisce collo stesso. Ed in fatto Aristotile col νοῦς dell'anima intende il νοῦς cui Anassagora dice distinto da tutte le cose per tutte poterle dominare, non mescolato ad alcun corpo, non avente organo corporeo, luogo delle forme ma in potenza e non in atto delle stesse primachè in-

tenda. Ora tutti questi caratteri ne stabiliscono evidentemente la spiritualità.

Il pensiero di Aristotile continua il Chaignet, non è nè fermo, nè costante; l'anima per lui non è una grandezza, ma sembra essere una specie di essenza, di forma pura, senza materia. All'obbiezione che il pensiero puro medesimo si affievolisce, risponde che non si affievolisce per sè, essendo impassibile, ma perchè qualche cosa d'altro viene a distruggersi nell'interno dell'essere. Il νοῦς è senza dubbio alcun che più divino delle altre facoltà dell'anima, ma ciò non gli impedisce di dire che l'anima nella maggior parte delle sue funzioni, non sembra nè esperimentare, nè fare checchessia senza il corpo. Essa è dunque mescolata col corpo, ed ha qualche rapporto collo stesso; ma l'anima è una, non vi sono più anime, ma parti dell'anima e il νοῦς non è che una parte dell'anima. Senza dubbio, aggiunge Aristotile, se vi ha qualche funzione dell'anima che le sia propria e speciale, essa potrebbe essere separata dal corpo; allora sarebbe un'anima tutta intiera, la quale sarebbe separabile, cioè spirituale; ma se non ha alcuna funzione che le sia esclusivamente propria, non potrebbe essere separata. Che conchiudere da questi passi in cui vediamo che il pensiero è la funzione più propria dell'anima ed insieme che tale funzione che le è sì propria non può compiersi senza immagini,. cioè senza la sensazione, ossia senza il corpo (*Essais*, pag. 510)?

Se vi ha un punto in cui it pensiero di Aristotile sia fermo, è certamente quello interno all'anima, poichè vi impiega i due primi libri del Trattato per giungere alla definizione tanto nota, cioè l'anima è l'atto primo di un corpo naturale avente potenzialmente la vita, ben inteso di un corpo tale che sia fornito di organi. Quindi se si volesse formare una nozione dell'anima, che ne abbracciasse ogni specie, sarebbe da definirla — l'atto di un corpo naturale fornito di organi (libro II, c. I, § 5, 6).

Nè è meno preciso il pensiero di Aristotile intorno al νοῦς, poichè egli afferma che il νοῦς o la potenza teoretica è un'anima di un altro genere separabile come ciò, che è eterno dal corut-

tibile (*ibid.*, c 2, § 9). Il Chaignet, che fa una cosa sola di due cose essenzialmente diverse per Aristotile, non può non trovare mal fermo il pensiero di lui. La funzione propria del νοῦς, non dell'anima atto del corpo, è indubbiamente quella d'intendere, e sebbene tale funzione nell'uomo non si eserciti senza immagini, il νοῦς non si mescola nè col corpo nècoll'anima sensitiva; esso non intende se non toccando l'intelligibile. L'intelligibile è implicato nel fantasma prodotto dalla fantasia, funzione dell'anima sensitiva, ma finchè resta implicato in questo non è inteso: solamente è ricevuto nel νοῦς quando l'intelletto agente lo fa apparire illuminandolo, come la luce fa apparire in atto i colori che sono in potenza negli oggetti sensitivi. La difficoltà quindi non è quella supposta dal Chaignet colla identificazione del νοῦς coll'anima, ma il dualismo tra il νοῦς e l'anima atto del corpo, insuperabile secondo i testi di Aristotile.

L'impassibilità, uno dei caratteri del νοῦς si confonde colla immobilità; invece ogni passività implica un movimento anzi è movimento (*de Gen et corrup.* I, 7). Ma ogni movimento suppone un motore immobile; adunque l'anima pensante nell'uomo contenendo passività, debbe avervi come principio del pensiero, che è ancora movimento, un principio immobile impassibile... Ma questa impassibilità non è perfetta e reale che in Dio. Aristotile non dice in qual modo avvenga che l'uomo vi partecipi. Tuttavia data la teoria dei due intendimenti, è necessario che in una guisa o nell'altra, l'elemento divino del νοῦς, che viene dal di fuori, lascii il seno di Dio, e che introducendosi nell'individuo umano, perda pel suo contatto colla materia del corpo, la pienezza della perfezione di cui godeva quando era separato (*Essais*, pag. 520).

Aristotile distingue accuratamente nell'uomo come intelligente due νοῦς che hanno di comune tre caratteri cioè Χωριστὸς - ἀπαθής - ἀμιγὴς ed in proprio l'uno la δύναμις, l'altro l'ἐνέργεια. Tutti due sono separati, impassibili, immisti, ma l'uno è in potenza l'altro in atto. Aristotile non chiama punto il νοῦς, che è in potenza tutti gli intelligibili, παθητικὸς passivo, ma impassibile,

sebbene capace di riceverli. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους (*de An*, III, c. 4, § 3). Laonde introducendoli nell'uomo non perdono della loro perfezione, giacchè egli li pone nelle condizioni proprie per adempiere agli uffici che loro assegna.

Il Chaignet continua: la dottrina dei due intelletti è oscura e talvolta contradditoria. I caratteri dati come l'essenza del νοῦς sono tali nel loro significato assoluto, che non possono convenire che a Dio. Tuttavia il legame delle idee e il testo medesimo *dell'Anima* ci obbligano a riconoscerlo nell'uomo; ma allora non gli si può più conservare gli stessi caratteri essenziali che a condizione di restringere il significato dei termini. Così l'uomo non pensa sempre, ed il pensiero come la vita è talvolta per lui una fatica (*de An.* III, 5 — *Met.* XII, 3); perchè avvi in lui un dualismo, che non può essere vinto. Il soggetto non è mai compiutamente identico all'oggetto; nello stesso pensiero la potenza non è atto e per passare all'atto abbisogna di un movimento; ma ogni movimento, anche quello che non implica nè mutamento nè alterazione, che anzi apporta un perfezionamento, è pure uno sforzo, una fatica. La ragione è certo un'entelechia, ma imperfetta. Il pensiero puro che pensa sè stesso, che è in atto per la possessione di sè stesso, non appartiene all'uomo realmente; un piccolo numero vi giunge e per pochi istanti, ma questa superiorità è controbilanciata da ogni specie di influenze diverse... la natura dell'uomo non è abbastanza forte e libera per consacrarsi esclusivamente al pensiero speculativo, e una vita perfetta e al disopra dell'umanità. Laonde secondo il Chaignet bisogna ammettere una limitazione alle espressioni con cui si determinano i caratteri del νοῦς, cioè esso è separabile, divino, semplice eterno, immortale, ma non assolutamente ed in tutta la sua essenza, è un'entelechia ma imperfetta.

Nella ragione dell'uomo come in tutta la natura bisogna riconoscere che vi esiste sempre una distinzione tra la materia e la forma, l'atto e la potenza, il mobile motore e il motore immobile. Il pensiero nella sua perfezione assoluta è un contatto intimo, una specie di bacio, di abbracciamento dell'intelligenza e

dell'intelligibile; invece nel pensiero umano, che non può effettuarsi senza immagini, vi è sempre movimento, quindi differenza, separazione tra i due termini la cui unità è sempre un rapporto. Ed è forse per ciò che Aristotile, per designare l'atto della ragione umana si serve della parola ἐνὲργεια, la quale sembra inchiudere nella sua nozione qualche movimento, e significare che l'essere fa uno sforzo; ciò che indica che non è ancora nel pieno possesso del suo fine (*Essais*, pag. 520-21).

Non crediamo che sia necessario nè di allargare nè di restringere il significato dei predicati attribuiti da Aristotile al νοῦς in potenza ed al νοῦς in atto per aggiustarli ad una interpretazione preconcetta; anzi se si modificasse il senso di quei predicati si fraintenderebbe senza dubbio il pensiero di Aristotile. L'impassibilità è perfetta nel νοῦς potenziale nel senso determinato da Aristotile come abbiamo osservato testè; per Chaignet poi è pure perfetta nel νοῦς ποιητικὸς se questo è identico all'intelletto divino, e lo è in tutti i casi, perchè egli è per essenza in atto, καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ ὀυσίᾳ ὢν ἐνεργίᾳ, *et is intellectus separatus et non mixtus, et impassibilis cum sit essentia actus* (*de An.* III, 5).

Inoltre distinguendo come fa Aristotile i due νοῦς e lasciando a ciascuno l'ufficio proprio, è facile provare che anche l'intendere nostro ha luogo per una specie di contatto, perchè, secondo lui, l'intelletto in potenza è tratto all'atto d'intendere nel suo contatto coll'intelligibile e non altrimenti, e per lui l'intellezione e la cosa intesa non sono due termini separati la cui unità non è mai altro che un rapporto, ma formano una cosa sola, ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, κὰι τὸ νοούμενον. *Nam in his, quæ sine materia sunt, intelligens et id quod intelligitur idem est* (*ibid.*, c. 4, § 15). Nè Aristotile designa mai la ragione come un'entelechia ma imperfetta. Anzitutto nei capi quarto e quinto in cui sviluppa la teoria del νοῦς non allude mai al λὸγος; ma parla sempre dell'intelletto. Rispetto poi ai vocaboli ἐνέργεια e ἐντελέχεἰα, il primo dei quali secondo il Chaignet userebbe Aristotile volontieri per indicare l'atto della ragione, e implicherebbe

nella sua nozione qualche movimento per significare che l'essere fa uno sforzo, ciò che annuncierebbe che non è ancora nella possessione piena del suo fine, il quale perciò sarebbe indicato dal secondo, è una opinione che non ha fondamento nei testi di Aristotile. In fatto questi adopera ora l'una ora l'altra parola per significare l'atto contrapposto alla potenza, ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλά δυνάμει τὰ εἴδη, intellettiva (anima) *neque est actu sed potentia formæ* (*de An.* III, 4, § 6). ὅτι δυνάμει πώς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ, *potentiam quidem est intellectus quodammodo est ipsa intelligibilia, actu vero nihil est eorum antequam intelligat* (*ibid.*, § 14). τῆς ψυχῆς νοῦς,.. ουδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ των ὄντων πρὶν νοεῖν, *animæ intellectus... nihil est actu eorum quæ sunt antequam intelligat* (*ibid.*, § 5), καὶ οὗτος ὁ νοῦς, .. τῇ ούσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ (*ibid.*, c. 5, § 3). Questi pochi esempi bastano per provare che l'ipotesi del Chaignet e la conclusione che ne deduce è per lo meno arrischiata.

La materia ripiglia il Chaignet, è la potenza; ma la potenza che può diventare ogni cosa non è attualmente niente. Bisogna dunque che vi sia una forza per se stessa in atto, che faccia passare ogni potenza all'atto, come un artista che trasforma una materia qualsiasia e fa di essa ciò, che vuole. Così per l'anima e più propriamente per l'intelligenza, che è la potenza di diventare ogni cosa intelligibile cioè la potenza di pensare, è necessario che vi abbia o in lei o fuori di lei una forza che la faccia passare all'atto, che la faccia pensare attualmente. Per spiegare il fatto del pensiero si è obbligati di ammettere oltre l'intelletto potenza, l'intendimento passivo, una intelligenza, un intelletto in atto. Bisogna concepire la cosa in questo modo: il νοῦς anzitutto possiede primitivamente una specie di stato, di disposizione prossima a pensare, simile allo stato della luce. Come questa è la causa che fa sì che i colori in potenza diventino colori in atto, perchè essa stessa è l'atto del colore, così l'intelletto in atto fa sì che l'intelletto passivo, il pensiero in potenza passi all'atto e pensi realmente. L'intelletto passivo è mortale; niente pensa senza l'intelletto in atto; è legato al corpo, è in

istato di misto, τοῦ κοίνου, cioè della sintesi del corpo e dell'anima; individualizzato e veramente umano, sia che si consideri come l'insieme e l'unità di tutte le facoltà di conoscere inferiori alla ragione pura, sia che se ne faccia come l'organo della funzione del ragionamento, del pensiero discorsivo. L'intelletto agente, il pensiero in atto è superiore in essenza come in dignità al passivo, a cui comanda come la forma comanda alla materia; è l'intelletto agente che nella misura permessa alla natura umana sottomessa al mutamento e movimento, è semplice, immobile, impassibile eterno. La ragione pura agisce, è in atto per sua essenza e natura pel suo essere stesso (*Essais* pag. 522).

La identificazione dell'intelletto in potenza col passivo oscura e trasforma tutto il pensiero di Aristotile. L'intelletto passivo di Aristotile è mortale appunto perchè legato all'anima atto del corpo; ma secondo Aristotile non è in alcun modo il pensiero in potenza e per parlare colla precisione di Aristotile l'intellezione in potenza; questa è in potenza nel νοῦς δυνάμει; e questo pure è semplice, impassibile, eterno. Ma siccome l'intelletto passivo è quello che debbe fornire i fantasmi in cui sono gli intelligibili, e Aristotile pone come condizione *sine qua non* che gli intelligibili che debbono essere ricevuti nell'intelletto in potenza ed intesi debbono essere tratti dall'intelletto agente dai fantasmi col farli apparire come la luce fa apparire i colori, in potenza negli oggetti, in atto, ovvero debbono essere accompagnati da fantasmi, si comprende che senza l'intelletto passivo contenente i fantasmi, l'intelletto potenziale niente possa intendere.

Il Chaignet rinnova la questione intorno alla natura dell'intelletto agente, scrivendo: è desso una presenza attiva, efficace di Dio stesso nell'anima dell'uomo, un raggio della sua luce, un toccamento del suo pensiero? È desso un soggetto sostanziale, uno spirito individuale diverso dall'intelletto passivo non solo nella sua funzione ed essenza, ma anche nel sostrato stesso, il soggetto dell'essenza, un altro genere di anima, cioè diversa dall'intelletto passivo? In qualunque modo si risolva l'alterna-

tiva, si urta in difficoltà insormontabili. Nella prima ipotesi il pensiero dell'uomo non gli appartiene più; è Dio, che pensa in lui, essendo egli che fa l'attualità del pensiero, del quale le altre funzioni dell'anima non fanno che preparare le condizioni e come immaginare i materiali. La ragione pura sarebbe allora un principio straniero nella sua essenza all'anima umana. Di più, abbiamo veduto che l'intelletto passivo è una potenza; ma di qual atto? Come concepire che l'intelletto divino sia l'atto dell'intelletto umano, e questo la potenza di quello?

D'altra parte se si considerano i termini θεῖον e l'espressione θύραθεν ἐπεισιέναι come metafore iperboliche destinate a indicare più fortemenle il carattere di grandezza e nobiltà della ragione indipendente dall'organismo intiero, e vivente per sè, se quella ragione è di un altro genere dell'anima vegetativa pur confondendosi coll'intelletto passivo, l'unità dell'anima e dell'uomo non può più essere spiegata, l'uomo sarà composto di un corpo e di due anime la cui differenza è ben grande, perchè differisce come il mortale dall'immortale. Colla unità sparisce la personalità e l'immortalità personale, giacchè la memoria facendo parte dell'intelletto passivo perisce come questo (*Essais*, p. 523).

La psicologia di Aristotile è indubbiamente irta di difficoltà e di incoerenze, ma il Chaignet vuol anche vederne là dove non vi sono. Il νοῦς per Aristotile è un'anima di un altro genere del tutto diversa dall'anima atto del corpo, ed egli lo afferma e lo dimostra ripetutamente; quindi la dimanda è superflua. Ma Aristotile distingue pure accuratamente due νοῦς spirituali uno in potenza ed uno in atto. Che il secondo sia Dio, o un raggio della sua luce, *lis adhuc sub judice est;* ma rispetto all'ufficio che debbe adempiere nella produzione della intellezione non può cadere dubbio secondo i testi di Aristotile: egli illuminando gli intelligibili contenuti nei fantasmi in potenza, li rende intelligibili in atto. Il νοῦς, potenziale, quello che Aristotile chiama il νοῦς, per cui l'anima intende e ragiona, sebbene provenga pure all'uomo dal di fuori, è per lui certamente individuale, ed è questo che nell'uomo intende effettiva-

mente ricevendo gli intelligibili illuminati dall'intelletto in atto. Laonde l'intelletto potenziale per passare all'atto abbisogna necessariamente di due condizioni; da una parte un fantasma che debbe essere somministrato dall'intelletto passivo cioè dall'anima sensitiva, dall'altra l'intelligibile contenuto in potenza nel fantasma che debbe essere reso intelligibile in atto dall'intelletto agente. Con queste osservazioni si risponde facilmente alla difficoltà che il Chaignet formola così: abbiamo veduto che l'intendimento passivo è una potenza, ma di qual atto sarà potenza? Come concepire che l'intelletto divino sia l'atto dell'intelletto umano, e questo la potenza di quello? Imperocchè l'intendimento passivo di cui parla Aristotile nella chiusa del capo quinto è, come abbiamo dimostrato, il soggetto delle funzioni dell'amare, odiare, immaginare, ricordare; e l'amore, l'odio, l'immagine, il ricordo sono appunto atti delle medesime. L'intelletto che deve compiere l'atto intellettivo è il *νοῦς δυνάμει* il quale passando dalla potenza all'atto produce da sè l'intellezione. Quindi, ben lungi dall'incontrarsi ripugnanza nel concepire tale dottrina, non potrebbe essere più razionale, e più conforme a quanto Aristotile insegna nel capo quarto. Per il quale poi le espressioni *θειὸν θὺραθεν ἐπεισιέναι* non sono nè metaforiche, nè iperboliche, perchè le ripete nel 2° *de Generat. Anim.* e nel trattato *dell'anima*; il *νοῦς* per lui è veramente ciò che vi ha di divino nell'uomo, gli viene dal di fuori, è un'anima di altro genere essenzialmente diversa dall'anima forma del corpo, come è diverso ciò che è mortale e corruttibile da quello che è immortale ed eterno; quindi la conclusione che deduce il Chaignet è veramente quella che consegue necessariamente dalla Psicologia di Aristotile: cioè nell'uomo vi sono due anime, che non possono in alcun modo ridursi ad una unità radicale superiore. Se il Chaignet non avesse supposta fin da principio tale unità senza dimostrarla, avrebbe assai prima rilevato altre incoerenze e contraddizioni. Nè avrebbe dovuto supporla perchè Aristotile fin dal primo libro dell'anima mette avanti proposizioni che fanno giustamente dubitare di quella

unità, ed a misura che egli progredisce nelle sue ricerche aggiunge ragioni che accrescono il dubbio, finchè questo scompare per trasformarsi in certezza.

Il Chaignet non sa rassegnarsi a questo dualismo: imperocchè dopo aver notato che dalla psicologia generale di Aristotile risulta senza contestazione che l'anima è legata al corpo come l'atto alla potenza e che questo legame è essenziale ed indissolubile; che l'intelletto passivo è egualmente mortale; che il solo intelletto attivo è immortale, mentre d'altra parte nell'uomo l'intelletto attivo è legato al passivo come l'atto alla potenza, e quello fa ciò, che questo patisce, si dimanda come si fa a concepire una differenza di soggetto tra questi due intelletti? Se si dice che questa differenza è sottintesa da Aristotile malgrado la contraddizione, cui implica, dove sarà ancora l'unità dell'anima? Non è facile di riconoscere il vero pensiero di Aristotile sù questo punto. Quanto a me credo che Aristotile ha voluto separare in due esseri diversi le due forme della ragione. Egli le distingue, perchè, secondo lui, la ragione umana pur essendo nella sua perfezione ideale un riposo, un'identità perfetta del soggetto e dell'oggetto, in fatto è realmente un movimento. Vi è nell'anima una serie di gradi, di fasi, di svolgimenti, un seguito legato e progressivo di movimenti successivi per cui essa passa dalla potenza all'atto. L'anima umana è una: movendo dall'umile grado della vita vegetativa è la stessa che nell'uomo si eleva alla sensazione, da questa alle forme della ragione che, sotto il nome d'intelletto passivo, inchiude le sensazioni e le facoltà della memoria, della immaginazione, dell'associazione delle idee, dell'analisi, della sintesi, dell'induzione e della deduzione. Al di sopra di queste facoltà e per spiegarne lo sviluppo e loro servire insieme di principio motore e di causa finale, oppone una facoltà dominante superiore ὃς κύριος τῆς ψυχῆς, il quale contiene nella sua essenza certe idee universali, necessarie, che ne sono il fondo stesso, e la cui origine inesplicabile non si può meglio esprimere che mediante un rapporto oscuro, ma certo colla intelligenza e col pensiero supremo, con Dio.

Ma non è men vero che, per difetto di spiegazioni sufficienti, se si vuole nella Psicologia di Aristotile salvare l'immortalità dell'anima, se ne compromette l'unità; se si vuole salvare questa, si compromette quella (*Essais* pag. 525-6).

Abbiamo dimostrato che nella Psicologia di Aristotile oltre all'intelletto agente è anche immortale il νοῦς δυνάμει, essenzialmente diverso dall'intelletto passivo; che il νοῦς ποιητικὸς non è l'atto nè dell'intelletto potenziale, nè dell'intelletto passivo. L'opera dell'intelletto agente per Aristotile si riduce a rendere intelligibili in atto gli intelligibili contenuti in potenza nei fantasmi, forme sensibili, ma senza materia; il patire dell'intelletto potenziale consiste nel ricevere gli intelligibili e ricevendoli intenderli; in tutto ciò l'intelletto passivo non fa altro che somministrare i fantasmi. Posto ciò, non solo non vi ha difficoltà, ma vi ha necessità di concepire differenza di soggetti e di sostanze tra l'intelletto che intende e l'intelletto passivo, il quale assomma in sè le funzioni dell' anima atto del corpo. Ma allora che avviene dell'unità dell'anima? Avviene ciò che debbe avvenire in una dottrina in cui tale unità è impossibile, come crediamo di averlo dimostrato rigorosamente. Il Chaignet crede che Aristotile non abbia voluto separare in due esseri differenti la ragione umana: secondo la logica non basta credere, ma bisogna dimostrare, e la dimostrazione non può fondarsi che sopra i testi dell'autore, che si interpreta. Ora Aristotile ripete e dimostra che l'anima atto del corpo umano, movendo dalle funzioni della vita vegetativa, compie l'intiera sua evoluzione colle funzioni della vita sensitiva, e tra queste funzioni vi è anche quella di giudicare delle cose sensibili: imperocchè ciascun senso riguarda il suo oggetto, ed inesiste nel sensorio in quanto è ad esso organo appropriato e discerne le differenze dell'oggetto sensibile, per esempio, la vista giudica del bianco e del nero, il gusto del dolce e dell'amaro; altrettanto dicasi degli altri sensi. Ma poichè noi giudichiamo anche del bianco, del dolce e di ciascuno degli altri sensibili, paragonandoli insieme, con che mezzo sentiamo che essi differiscono

tra loro? Di necessità col senso: si tratta di sensibili, *ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει; αἰσθητὰ γάρ ἐστιν* (*de An*. III, cap. 2, § 10). Ma quanto all'intelletto speculativo è altra cosa, *περὶ δὲ τοὺ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος* (*de An*. II, capo 3, § 7). Non vi è dunque progressione successiva dall'anima sensitiva al *νοῦς*, ma salto, e tutte le induzioni degli interpreti non valgono a colmare la lacuna. Certamente il *νοῦς* potenziale non si svolge, cioè non passa dalla potenza all'atto senza l'opera dell'intelletto in atto, e come in atto che debba intendere alcunchè ci pare indubitato, altrimenti implicherebbe contraddizione; ma che cosa sia questo alcunchè Aristotile non lo dichiara dove parla specialmente dell'intelletto agente.

In conclusione concediamo essere certamente lodevoli gli sforzi fatti dal Chaignet nel suo dotto e meditato lavoro per mitigare o eliminare le incoerenze e le contraddizioni che s'incontrano nella Psicologia aristotelica; ma quando testi ripetuti e positivi contraddicono alle ingegnose congetture dell'interprete, la logica inesorabile impone all'espositore l'obbligo di lasciarle a carico dell'autore.

Il Rosmini, che fino dalla pubblicazione del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* fu indubbiamente tra i primi in Italia a toccare ripetutamente della gnoseologia di Aristotile e nelle opere successive di tutte le altri parti della sua dottrina, confermò ed ampliò da poi le sue proprie vedute intorno allo Stagirita nell'opera intitolata *Aristotile esposto ed esaminato*, la quale venne pubblicata in Torino tra le postume dell'illustre Roveretano nel 1858. Di quest'opera, in cui la dottrina Aristotelica viene esposta ed esaminata profondamente, non avendo trovato neppur un cenno fuggitivo nei commentatori della medesima posteriori al Rosmini, intendiamo riassumere quello, che si attiene al nostro argomento.

Il Rosmini, toccate le varie cause che rendono difficile la conoscenza dell'intiero sistema aristotelico, aggiunge: ora soprattutto a chi considera attentamente la lingua, lo stile, la maniera di scrivere adoperata da Aristotile non solo in diversi

libri, ma anche nello stesso, diversa, cessa la meraviglia nel vedere che in diversi tempi e da diversi ingegni sia stato inteso spiegato in modi diversi e contrarii, e che pure non sarebbe facile convincere una delle tante teorie cavatene di non aver a base qualche passo delle opere aristoteliche strettamente interpretate (*Arist. esp.* pag. 64). Nè crediamo di presumere troppo se riteniamo che lo studio da noi fatto degli interpreti dello Stagirita confermino pienamente le giuste riflessioni del Rosmini.

Il quale, entrando più particolarmente nel nostro argomento, scrive: Aristotile suppone che l'intendere sia un patire simile in qualche modo a quello del senso. Ora l'intendere è tutt'altro giacchè la sensazione o il fantasma non significano nulla mentre l'intendimento rende lo stesso fantasma significativo degli enti. Come dunque avviene ai fantasmi stessi l'abilità di significare? Questo è quello che Aristotile non si accorge punto di dover investigare. Se avesse frugato qua entro avrebbe probabilmente conosciuta la verità, perchè avrebbe veduto che non si dà segno senza che preesista un'idea avente un'esistenza oggettiva. Se si suppone che dalla passione sofferta dalla sostanza reale, resti qualche cosa nell'intelletto, a quel modo che spiega nel secondo dei *Posteriori*, come, dimandiamo di nuovo, questa cosa, che resta, sarà un segno, una rappresentazione di una sostanza reale? Il nodo sta qui e sfugge interamente ad Aristotile. Suppone senza difficoltà, che quello che resta nell'anima sia l'intelligibile, νοητὸν; ma non si tratta di supporre l'intelligibile, ma di spiegare come una cosa qualunque possa essere intelligibile. Dice che la forma in quest'azione della sostanza reale sull'intelletto, si separa, e conchiude che, come le forme sono separabili dalla materia, così sono le cose intellettuali, Ciò che si separa secondo lui è l'essere della cosa dalla cosa, come l'essere della carne dalla carne, il comune, la quiddità τό τι ἦν εἶναι. Ma se veramente si separa quest'elemento intelligibile, questa seconda essenza dal reale, è da conchiudersi che le specie non sussistano solo nelle sostanze reali, ma anche separate e

nelle menti, e sono di due maniere e di opposta natura. Nel qual caso conviene con Platone e rinnega il proprio sistema. Vuol invece dire che quelle si trovano prima nelle sostanze reali e poscia nell'intelletto a cui dà la facoltà di prendersi per sè quell'elemento separandolo dalla materia? Ma d'altra parte la specie comune non può stare in nessuno dei singoli, perchè un singolare, come tale, niuna cosa propria comunica all'altro, essendo finito e tutto in sè stesso. Pure senza vedere che questo è impossibile, Aristotile è obbligato dalla necessità del sistema di ammettere il *comune* nei singoli reali e lo chiama l'*uno nei molti;* il quale, se è *uno*, separato quest'uno dai molti per opera dell'intelletto, si ha una specie sola partecipata da molti, che è quello appunto che egli attribuisce a Platone. Se non che questi la faceva anteriore alle cose finite e da queste partecipata, laddove Aristotile la vuole posteriore e dalle cose singole partecipata all'intelletto per una sua propria operazione.

Ma oltrechè è manifestamente impossibile che nei singolari, come tali, vi sia il comune o l'universale (eppure se non vi fosse, l'intelletto non potrebbe separarlo), per sostenere il suo sistema Aristotile è obbligato ad usare espressioni contraddittorie: ad esempio che la specie è l'*uno nei molti*, cui l'intelletto separa poi: ma mentre qui fa che la specie, cioè la sostanza seconda, inesista nei molti singolari e reali, che sono sostanze prime, nelle categorie dice il contrario insegnando che le sostanze prime sono nelle seconde (pag. 107-10).

È pure necessario che Aristotile dica chiaro se la forma reale che ha ciascuno degli enti finiti sia numericamente la stessa colla specie che è nell'intelletto, che si conosce, o se questa sia diversa e forse una similitudine della prima; se sono diverse benchè simili, ricade sopra di lui la censura che move a Platone di moltiplicare gli enti, e per ispiegare i reali introdurre altrettanti e più ideali. Nè varrebbe aggiungere che le specie dell'intelletto sono simili a quelle delle cose reali, perchè lo stesso può dire Platone; e poi come sa egli che siano simili, se non confrontandole? E per confrontarle conviene

averle presenti insieme nell'intellette; ma se quella già si conosce, la seconda diventa inutile. Di più, se sono simili, hanno una specie comune, intorno a cui rinasce la stessa questione e così all'infinito. Debbe dunque dire, come dice effettivamente, che sono numericamente identiche. Ora questo è impossibile, perchè secondo gli stessi suoi principii, 1° la forma degli enti è singolare e la specie con cui l'intelletto conosce è universale, ed il singolare non può essere identico all'universale. Nè vale il dire essere l'intelletto quello che aggiunge l'universalità, perchè questa non è cosa accidentale che possa aggiungersi o levarsi alla specie, essendo essa essenzialmente universale, e la universalità derivando dall'intrinseca natura della specie. 2° Aristotile dice pure che l'intelletto è in qualche modo gli stessi intelligibili in potenza, ma niuno in atto, prima che intenda; dunque la specie si produce nell'intelletto pell'operazione del medesimo. Ma la specie, forma dei particolari reali, è già prodotta all'atto in essi prima che sieno conosciuti. Il che vale tanto più per lui che non riconosce necessario all'esistenza dei sensibili che sieno conosciuti, rigettando gli esemplari di Platone. Quindi non possono essere la stessa cosa la forma dei reali e la specie dell'intelletto, ponendosi quella in atto, mentre questa non è che in potenza, ed abbisognando che l'intelletto stesso la faccia in atto. 3° Egli afferma che la forma che è l'essere stesso delle cose, è separabile dalla materia per opera dell'intelletto. In questo quindi la forma è specie separata dalla materia essendo quello stesso che egli chiama l'intelligibile, τὸ νοητὸν, secondo il modo di concepire aristotelico non può essere numericamente la stessa identica specie separata ed insieme unita colla materia; in conseguenza la specie che è nell'intelletto non può essere quella stessa che è nei reali; malgrado ciò Aristotile è obbligato di sostenerne l'identità (cons. da p. 110 a 13). A queste difficoltà se ne aggiungono altre: in fatto, Aristotile afferma che in quelle cose le quali sono senza materia l'intelligente τὸ νοοῦν e l'inteso τὸ νοούμενον sono lo stesso, poichè è lo stesso la scienza contemplativa e ciò che in questo modo cade sotto la

scienza. Ma questa è forse essa stessa intelligente? No certo, ma è l'intelligente, che ha la scienza. Sia pure che la scienza valga pel complesso delle cose intese, non per questo l'anima intelligente sarà le cose intese. Aristotile con tutta l'antichità ignora la profonda differenza tra l'esistenza soggettiva propria dell'intelligente e l'oggettiva propria degli intesi, che è il filo il quale riconduce fuori da questo labirinto, od almeno confonde in uno queste due cose.

Inoltre se le specie esistono nell'anima intellettiva solo in potenza, essendo il medesimo quello che intende e l'inteso, e quello che intende essendo l'anima intellettiva, e ciò che s'intende le specie, anche l'anima intellettiva esiste solo in potenza. Epperciò, secondo Aristotile, è da dire che nell'uomo vi è un'anima intellettiva possibile, la quale è lo stesso delle forme possibili. Ora come è dessa tratta all'atto? Comprendendo egli che non bastava definire l'intelligenza un che puramente possibile, il luogo delle forme, il suscettivo delle stesse, si trovò obbligato ad aggiungere all'anima stessa un νοῦς che faccia tutte le cose, che renda intelligibili tutte le forme, e sia come un abito, un lume. E perciò nell'anima vi ha un νοῦς che diventa tutte le forme, ed un altro νοῦς che fa diventare tutte le forme. Ma la mente che produce le forme non può essere le forme stesse da lei prodotte, perchè in tal caso produrrebbe sè stessa. Oltre di che le forme sono in potenza e il νοῦς che le trae all'atto è per essenza in atto e separato dalla materia, immisto, impassibile. Non può essere le forme neppure dopo averle prodotte, perchè non le produce in sè stesso, ma nel νοῦς in potenza, il quale è appunto quello che è suscettivo delle forme e diventa tutte le cose. Tuttavia Aristotile dice che il νοῦς agente è più eccellente dell'altro, che non è tale, che ora intenda ora no. E quelli che interpretarono questo νοῦς una mente separata, poniamo la mente divina, sono smentiti da Aristotile, il quale dice che tale differenza di νοῦς in potenza come materia e di νοῦς in atto debbe essere nell'anima stessa. Se dunque la mente in atto traendo quella in potenza a divenire la specie in atto è

diversa dalla specie in atto da essa prodotta, e sola è immortale e perpetua, convien dire che è alcun che di più eccellente delle specie stesse in atto, le quali periscono, mentre essa sopravvive (*Conf.* pag. 114 a 16).

Mentre riconosciamo che niuno meglio del Rosmini ha rivelato le incoerenze in cui versa Aristotile rispetto alla specie che è in potenza nell'intelletto e quella che è l'uno nei molti, non consentiamo con lui rispetto alla natura del *νοῦς* in potenza ed al modo con cui opera l'intelletto agente per trarlo dalla potenza all'atto, per le ragioni già più volte addotte. Intanto egli già ritiene come provato che i due *νοῦς* non si debbono disgiungere, ma unire, e che uniti costituiscono un solo soggetto intelligente, una sola anima intellettiva completa. L'effetto della loro unione, quando l'intelletto possibile abbia ricevuto le disposizioni *preambole* sono le specie; le quali sono come il nesso tra l'intelletto possibile e l'agente e il termine di entrambi; quello adunque le riceve per la sua unione e aderenza con questo, ma come le forme sono atto, dipendono e appartengono all'ultimo; così la materia riceve la forma ma non è nè diviene per ciò la forma. L'intelletto agente dunque avendo la materia cioè l'intelletto possibile e le condizioni preambole sopra cui operare, emette un atto che non aveva prima e sono le specie, le quali sono lo stesso intelletto agente in quanto è attivo sopra la datagli materia, cioè l'intelletto possibile, condizione della quale attività sono i sensibili (*ibid.* pag. 117).

Per conoscere poi come la mente possibile si disponga alla specie e come queste siano prodotte dalla agente, Rosmini avverte che, secondo Aristotile, il concetto della materia divisa dalla forma non è che un'astrazione, cioè un relativo, epperciò quello che è in potenza, non è ancora; quindi l'anima in quanto è in potenza non è ancora anima intellettiva. Ma che cosa sarà dunque? Senso; importa quindi vedere come questo senso sia suscettivo delle specie. Riportato il capo 19 del secondo degli *Analitici Posteriori*, Rosmini osserva che dallo stesso pare che Aristotile deduca l'intelligenza dal senso e che il sensibile quale

è il fantasma, si converta da sè prima in λόγος, poi in memoria, dopo in esperienza e da ultimo in principio dell'arte e della scienza col fermarsi nell'anima, la quale sussiste in modo tale da poter patire questo (*ibid. ibid.* c. 15). Laonde, perchè si possano fare i passi suddetti, Aristotile dice che l'anima debbe essere costituita in un modo nuovo, ma qui non dice quale: bensì lo dice nei libri dell'*Anima* e nei *Metafisici*, cioè che debbe essere intellettiva: ciò significa non essere il solo senso che possa fare tutto ciò, ma il senso in un'anima intellettiva, sicchè l'opera del senso non è che la preparazione o la condizione materiale agli atti intellettivi, e perciò talora dà il nome di mente a ciò che mente non è per traslato, come per traslato dice che il senso giudica (*Post.* II, 15). Nel capo quarto del libro terzo dell'Anima, si dà cura di definire di qual mente parli, dicendo quella per cui l'anima conosce ed è prudente, e poco appresso, perchè non nasca equivoco, aggiunge che parla della mente con cui l'anima ragiona e congettura (*de An.* III, c. 4); disgiungendo così questa mente dal senso, e facendone risultare la differenza coll'aggiungere quale è l'abitudine che il senso ha coi sensibili, tale è quella che ha la mente cogli intelligibili; dal che segue che oggetto della mente non sono i sensibili epperò i fantasmi, ma gli intelligibili, i quali non sono tuttavia naturalmente in atto ma in potenza, e coe anche la mente primitivamente non ha altra natura che quella di potenza. Nel capo seguente Aristotile aggiunge che, sebbene sia in potenza, deve avere in sè una virtù, che, date certe condizioni, la tragga all'atto, epperciò nella stessa ed unica potenza distingue due funzioni, l'una di ricevere, l'altra di fare, che non chiama parti, ma differenze, appartenenti alla stessa anima. L'aver egli denominate tali differenze νοῦς, fece sì che si rendesse più difficile l'intendere la dottrina di lui, considerandole come due menti diverse. Se invece si riguardano come due virtù o funzioni della stessa potenza, la teoria riesce assai più facile come aveva fatto nel capo quarto. Riferito e commentato questo capo il Rosmini conchiude che Aristotile paragona

la mente in quanto è potenza ad una tavola rasa, ma questa è una potenza viva, che quando vuole scrive sopra quella da sè stessa.

Rispetto all'espressione usata in varii luoghi da Aristotile che gli universali o gli intelligibili sono in qualche modo nella stessa mente, il Rosmini riflette che tutto il nodo della questione sta nella particella πῶς, che sfugge facilmente all'attenzione mentre è il nodo di tutto il sistema, se sistema vi è, e se non vi è, fa credere che vi sia. Intanto da questa proposizione limitata o condizionata dal πῶς Aristotile deduce una conseguenza assoluta, cioè che la mente può pensare purchè il voglia; il che implica che gli intelligibili non siano solo nella mente in qualche modo, ma semplicemente che vi siano; laddove la conseguenza secondo le premesse avrebbe dovuto essere: la mente può pensare in qualche modo gli intelligibili, purchè lo voglia. Quando poi la proposizione non gli torna, egli prende la contraria, cioè che gli intelligibili sieno in qualche modo fuori della mente, cioè nei sensibili reali.

Aristotile, continua il Rosmini, stabilisce in generale che la mente è un potenziale τὸ δυνατόν e non è altra natura che questa. Ma qui l'espressione *potenziale* debbe prendersi in significato diverso da quello, che ha in questo passo: nelle cose che hanno materia, ciascuno degli intelligibili è solo in potenza e perciò a questi non sottostà una mente (*de An.* III. c. 4). Perocchè, se quando gli intelligibili sono in potenza, potesse non esservi una mente, in tal caso la mente solo sarebbe degli intelligibili in atto, nè vi sarebbe una mente potenziale, non avente alcuno degli intelligibili in atto; e questa non solo vi è, secondo Aristotile, ma è immista ecc. Il quale luogo, secondo il Rosmini, conferma che per la mente possibile del capo quinto Aristotile intende l'unica mente umana anche quella, che opera, conosce, ragiona, congettura, prudenteggia φρονεῖ, essendo prima potenza, e poi atto essa stessa. Il medesimo sarebbe dimostrato dalle parole: il solo intelletto è separabile, perchè prima aveva detto egualmente separabile l'intelletto possibile; epperciò deve

dirsi che Aristotile tratta della stessa ed unica mente ma analizzata sotto due diversi aspetti.

Secondo Rosmini Aristotile nella mente possibile distingue tre gradi successivi, il primo dei quali fa l'uomo sciente in potenza, ed è l'anima intellettiva; il secondo è la scienza appresa come abito, di cui reca in esempio la grammatica o la geometria; il terzo è l'atto della contemplazione di una cosa determinata, già conosciuta per abito, epperciò a quest' anima, che non è atto del corpo, nè abbisogna di organo corporeo, necessariamente attribuisce la condizione di soggetto di quegli atti che sono esclusivamente suoi, e debbe essere un soggetto determinato, perchè l'indeterminato non può avere esistenza propria. Ora come quest'anima per sè soggetto passa dal suo primo essere di potenza, cioe di sciente in potenza ad essere sciente in atto?

Il primo genere di quegli atti, ciascuno dei quali può in seguito rimanere come abito determinato nell'anima e divenire oggetto di contemplazione, secondo Rosmini, è da Aristotele chiamato νοῦς, tradotto dagli scolastici col vocabolo *intelligentia*. Questo νοῦς ha per suo oggetto i principi νοῦς ἄν εἴη τῶν ἀρχῶν, ma non è scienza, perchè questa è sempre accompagnata da raziocinio, e perciò è anteriore alla scienza, principio della scienza e più di questa evidente (*Post*. II. 13, 19). Questo νοῦς è dunque la stessa mente presente all'atto suo proprio e primo, che è l' intùizione delle specie e degli astratti, cui Aristotile riunisce sotto gli stessi nomi d'indivisibili, ἄτομα, di impartibili, ἀμέριστα, di universali, τά καθόλου, d'immediati, ἄμεσα, di principii, ἀρχαί, o principii primi immediati; è la stessa mente che da δυνάμει, è divenuta ἐντελεχείᾳ. Ora il maggior sforzo di Aristotile sta appunto nello spiegare tale passaggio, come essa si provveda delle specie determinate che le mancano da principio, onde la paragona alla tavola rasa, la quale è la questione dell'origine delle idee, perocchè spiegate queste, gli atti che seguono, cioè quello di contemplare attualmente le idee che si posseggono, θεωρεῖν, di conoscere ragionando νοεῖν, διανοεῖσθαι non presentano più difficoltà.

A spiegare tale passaggio, Aristotile concepisce una facoltà di sentire in genere, in cui si radicano tutte le attività dell'anima, di ogni anima. Il quale sentire tuttavia si diversifica nei varii animali e specialmente nell'uomo, in cui riconosce un senso del singolare ed una sensione dell'universale, poichè si sente il singolare ma la sensione è dell'universale, *αἴσθησις τοῦ καθόλου*, Del resto è dottrina costante di Aristotile che il senso esterno è dei singolari e l'intelletto degli universali e che nell'uomo rimane una sensione dell'universale. Questa dunque suppone nell'anima una facoltà dell'universale, la quale è l'intelletto, che può dirsi una special maniera di senso in quanto sente l'universale. Questo poi è detto quando essere della cosa, quando essenza, specie, forma; il che viene confermato dalle parole, (*de Anima* II, 7); la quale proposizione può intendersi così: i sensibili soggiacciono ai pensieri come loro materia e condizione. In questo modo si salva dall'assurdo la sentenza che la sensazione faccia nel modo detto l'universale, *ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐποιεῖ* (*Post.* II. 15); in altre parole Aristotile distinguendo la sensione dall'attuale sentire, prende la sensione perciò che rimane nell'anima intellettiva dopo l'atto del sentire. E il Rosmini argomenta sottilmente che questo modo di rimaner nell'anima possa essergli stato suggerito dallo stesso verbo *μένω* *permaneo*, *costanter maneo*, da cui *μένος* costante e dal quale il latino *mens*. Laonde data una sensazione esterna rimane una sensione interna che non è più l'atto del mero senso, ma dell'intelletto il cui oggetto è l'universale. Quindi, benchè Aristotele sostenga che l'universale è dapprima nei singolari, tuttavia lo ammette anche fuori di essi, cioè nell'intelletto nel quale soltanto è l'uno e non i molti. E che la cosa sia così rilevasi anche da ciò che a spiegare l'universale nell'anima non si limita alla sensazione esterna, ma introduce ancora una operazione interna, che chiama *ἐπαγωγή*, *inductio*, e nomina gli universali che per essa si conoscono *τὰ πρῶτα*, quasi primi conosciuti. Perocchè l'induzione di cui parla quì Aristotile è una operazione sola mediante cui la mente all'occasione delle sensazioni

conosce ad un tempo gli universali ed in questi i singolari, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι, epperciò, secondo il Rosmini, essa riunisce le due operazioni da lui chiamate percezione ed universalizzazione; in una parola costituisce la percezione intellettiva.

Questo νοῦς adunque che dapprima è δύναμις poi ἐντελέχεια non è inerte altrimenti ci vorrebbe una causa esterna che lo movesse; intanto tale causa non può mai essere il sensibile, perchè Aristotile afferma espressamente che il solo senso è mosso dal sensibile. il νοῦς invece dall'intelligibile. Ma se questo è opera del νοῦς, come potrebbe essere ad un tempo quello che lo muove a formarlo? Per togliere questa difficoltà, Aristotile accorda al νοῦς ancora in potenza un'attività propria mediante cui all'occasione delle sensazioni esso si move a formare gli intelligibili o più propriamente ad intuire gli intelligibili e gli universali. Ma potrebbe il νοῦς intuire gli universali senza prima averne uno primo in sè stesso?

Se si considera che Aristotile talvolta riduce gli universali alle dieci categorie e non accenna agli altri come all' ente, all'uno, cui altrove dichiara universalissimi, diciamo che in tale senso ha ragione di negarlo, perchè le categorie sono tutte più o meno determinate. Ma se si considera tra gli universali anche l'essere possibile al tutto indeterminato, il quale dagli universali categorici di Aristotile e dagli altri, cui egli subordina a questi, rimane limitato, il Rosmini crede che dalla stessa dottrina di Aristotile consegna che il νοῦς in potenza preso come soggetto sia fornito di un tale universale che lo rende νοῦς ποιητικός, ossia atto a formare le categorie e le altre idee inferiori a cui egli riserbò il nome di universali e preso come oggetto, sia esso stesso questo universale che perciò diventa tutte le cose e lo rende νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι.

A conferma di tale conclusione il Rosmini adduce gli argomenti seguenti. 1° Aristolile dice che debbe esserci nell'anima intellettiva una mente tale che faccia tutte le cose, e che questa è un certo abito come il lume. Ora il lume è cosa visi-

bile e non è l'occhio nè l'atto dell'occhio, ma ciò che veduto fa vedere le altre cose. Dunque questa virtù naturale della mente umana è un oggetto veduto, con cui si vedono altre cose, e perciò Aristotile aggiunge: poichè in qualche modo anche il lume i colori che sono in potenza li fa colori in atto. Ora queslo è il lume della ragione, che nella Ideologia abbiamo dimostrato essere l'*essere in universale* presente alla mente, senza di cui niente potrebbesi conoscere dalla stessa e con cui conosce tutto ciò, che presenta il senso. Quest'essere non è alcun colore, ma è indifferente a tutti ed in una simile indifferenza Aristotile fa appunto consistere l'universale, *στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτοκ μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου* (*Post.* II. 15). Esso è pure immisto, nulla avente di comune col sensibile, come ha ancora gli altri attributi assegnati da Aristotile, tra cui quello di non essere di alcuna specie, quando è in potenza ed essere tutte le specie quando è in atto, atteso che ogni specie ed idea è sempre l'essere variamente determinato, onde Aristotile conchiude che esso non ha altra natura che quella di possibile (*de An.* III, c. 4).

2° Aristotile aggiunge che è come un abito; ora un abito dice cosa che si ha e non cosa che si è, con che viene indicata una duplice differenza, altro essendo l'*avente* altro la cosa che si ha. Laonde il *νοῦς*, di cui parla qui Aristotile, non è il principio subbiettivo, il quale ha, ma un diverso da lui, come appunto è questo lume diverso dall'occhio. L'anima intellettiva dunque ha l'idea ma non è l'idea. E poichè altrovè Aristotile nega che sieno innati nell'anima *abiti determinati* di scienza *ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις* (*Post.* II. 15); convien dire che questo *νοῦς* o lume sia posseduto a guisa di abito indeterminato appunto perchè non è alcuna specie determinata.

3° Aristotile, come si è già avvertito, confonde l'esistenza subbiettiva colla obbiettiva e alla sua mente dà l'una e l'altra e le proprietà di entrambe. Questo gli accade, perchè la mente risulta veramente dall'unione per così dire dell'una e dell'altra esistenza, cioè dell'anima che sola esiste subbiettivamente e

dell'essere ideale che esiste soltanto obbiettivamente; ma il valore della parola mente per noi è subbiettivo, indicando essa il principio o la facoltà che ha presente l'oggetto e lo intuisce e per esso conosce tutte le altre cose. Aristotile invece, prendendo il νοῦς ora come soggetto ora come oggetto, è obbligato di dare dello stesso una doppia definizione e però lo dice 1° abito preso soggettivamente come una facoltà del soggetto, perchè quegli che ha l'abito è il soggetto; 2° lume che ha valore oggettivo. Ed è perciò che non può trovare una definizione unica del νοῦς che possa essere mantenuta con coerenza in tutti i suoi ragionamenti. Così quando parla della mente agente per lo più la prende in senso oggettivo, il che prova come egli sentisse, senza poterlo esprimere nettamente, essere impossibile concepire l'umano conoscere senza dare all'anima intellettiva qualche primo e fondamentale oggetto. E questo è il νοῦς ποιητικός che assomiglia al lume e produce le specie, cioè gli intelligibili come il lume i colori. Ed è per questo che altrove chiama il νοῦς *specie*, *ragione*, *forma*, parole tutte che esprimono esistenze obbiettive e non subbiettive; anzi lo stesso νοῦς non solo dice principio della scienza ma principio del principio. ἀρχὴ ἀρχῆς ὁ νοῦς (*Post.* II. 19); e finalmente specie delle specie ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν (*de An.* III. 8). Ora niente meglio di questa definizione conviene all'*essere indeterminato*, attesochè l'appellazione di specie e molto meno di specie delle specie può in alcun modo convenire ad una facoltà soggettiva.

4° Secondo Aristotile la materia in potenza è un mero relativo e non può sussistere senza la forma. Ma la mente umana prima che acquisti le specie determinate è da lui detta materia. Ora se la semplice materia non può sussistere da sè, conviene che abbia anche una forma; e questa è appunto la mente agente che rende quella alcun che di determinato, μορφὴν καί εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι (*de An.* II 1); e quivi stesso ripete che è una forma come la scienza ὡς ἐπιστήμη, non come l'attuale contemplazione; e queste appunto sono le proprietà dell'*essere universale*.

Ma se Rosmini con questa sua dottrina interpreta il vero pensiero di Aristotile, come questi potrà ancora ripetere che l'intelletto nulla intende senza fantasmi? Secondo Rosmini in questa proposizione bisogna por mente al verbo νοῦς il quale esprime un movimento cogitativo del νοῦς e non il νοῦς medesimo. Ora che questo non esca a suoi atti intellettivi, se non alla presenza dei fantasmi, lo affermiamo anche noi; ma la questione riguarda la natura e costituzione della stessa mente, epperciò anteriore a suoi atti transeunti, e si riduce a questo: se la mente esiga un oggetto per esistere, se l'uomo abbia per sua propria natura immobilmente presente un oggetto col quale operi, quasi con istrumento, e secondo Rosmini Aristotile sembrerebbe rispondere affermativamente, soltanto che egli chiama tale oggetto o istrumento, νοῦς, e per lui l'uomo è il soggetto che opera con esso, e questo νοῦς oggetto lo chiama prossimamente specie delle specie, lo rassomiglia ancora alla mano che è pell'uomo l'istrumento degli istrumenti. Ora il considerare il νοῦς come istrumento, di cui si vale l'uomo nelle sue diverse operazioni intellettive, dimostra che secondo Aristotile esso non è una facoltà soggettiva d'intendere, ma bensì il mezzo mediante cui l'uomo intende. Di qui appare egualmente la ragione per cui egli nega ogni cognizione innata, non dando egli il nome di cognizione, se non a quella di cui l'uomo ha consapevolezza, e a ciò, di cui si ha consapevolezza, si può pensare quando si vuole. In conseguenza Aristotile ammette nell'anima alcun che *col quale* ci acquistiamo consapevolmente le cognizioni, ma non alcun che *il quale* sia oggetto della nostra consapevolezza; e qnesto non si scopre da noi se non per riflessione sulle nostre operazioni razionali, a compiere le quali lo adoperiamo come mezzo. Lo chiama in certo modo un lume ma non si accorge che il lume doveva prima essere veduto per sè acciocchè potesse far vedere i colori dei quali non era che il complesso.

Inoltre l'aver distinto l'uomo dal νοῦς, quello dichiarato il soggetto conoscente, questo il mezzo con cui si conosce, prova

ad evidenza che Aristotile per l'intelletto agente non intese il soggetto o la facoltà soggettiva considerata in relazione con una classe de' suoi atti ma intese un oggetto appunto come un lume. Che poi non si possa dividere il principio con cui si conosce da ciò, che si conosce, non potendosi conoscere con quello, che non si conosce, Aristotile lo afferma dicendo: è necessario non solo preconoscere i primi, o tutti o alcuni, ma anche conoscerli di più; perchè sempre ciò, per cui causa è una cosa, è ancora più tale, poni, è più amato quello a cagione del quale si ama. Laonde se conosciamo e crediamo per mezzo dei primi, questi li conosciamo e li crediamo ancora di più, poichè per mezzo di questi conosciamo e crediamo gli altri posteriori (*Post.* I, 2).

Rispetto alla necessità dei fantasmi Aristotile riassumendo la materia da lui esposta nel trattato dell'Anima, colloca nella natura dell'anima due elementi: un che sensibile, *τὸ ἀισθητικὸν* ed un che scibile, *τὸ ἐπιστημονικὸν*, il quale scibile è lo stesso cui prima aveva chiamato un che sciente *ἐπιστημόν τι*, materia e genere dei scienti o aventi scienza, *τό γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη*. Dal che appare che Aristotile pone nell'anima non già alcuna idea ma il genere e la materia universale di tutto lo scibile. Questo sensibile e scibile o sciente dell'anima sono le cose stesse in potenza, cioè il sensibile dell'anima è il sentito in potenza, lo scibile il saputo in potenza: il che significa secondo il Rosmini essere la natura dell'anima umana tale da possedere un *sentimento fondamentale* in cui può dirsi esservi in potenza le specie sensibili delle cose sentite, perchè diviene tutte le sensazioni non essendo queste che modificazioni di quelle ed esservi un'*idea*, la quale è in potenza tutto che l'uomo potrà sapere in appresso, idea che è luogo delle specie, anzi specie delle specie. Infatti secondo Aristotile nell'anima non sono le cose stesse materiali, ma le loro forme spoglie di materia; ora non essendovi cosa separata dalla grandezza sensibile, cioè cosa puramente intellettuale, come sosteneva Platone, senza il sensibile, perchè rimosso questo la cosa stessa non esisterebbe più;

così conviene che nelle specie o forme sensibili vi siano gli intelligibili, τὰ νοητὰ, sia quelli che si dicono astratti, sia tutti gli altri dei sensibili, abiti, passioni. Dal che segue che chi non sente nè impara nè intende, e chi contempla è necessario che contempli insieme qualche fantasma, il quale è come le cose sensibili senza materia.

Aristotile trova assurdo che le cose stesse composte di materia e forma siano nell'anima; vi ha dunque, commenta il Rosmini, una specie delle cose fuori dell'anima, e una specie nella stessa che fa sentire e conoscere le cose: con che ritornano tutte le difficoltà già prima rilevate; quindi o conviene intendere tutto ciò metaforicamente ed allora non vi sarebbe alcuna spiegazione del fatto della cognizione umana, o bisogna dire che la stessa entità rimane identica tra due modi di esistere uno soggettivo o extra soggettivo nelle cose, l'altro oggettivo nella mente, il quale appunto perchè oggettivo è specie; al che non pare essere giunto Aristotile.

La difficoltà che solleva il Rosmini non ci sembra derivare dai testi di Aristotile, giacchè egli non afferma che una specie sia nelle cose fuori dell'anima, e una specie nell'anima che fa sentire e conoscere le cose. La proposizione di Aristotile: nel senso è in potenza il sensibile, come nell'intelletto è in potenza l'intelligibile, non può prendersi in altro significato se non in questo che nel senso è la capacità di sentire qualunque sensibile, data la sua presenza, come nel νοῦς è la capacità di ricevere ogni intelligibile date le debite condizioni; quindi nel senso, prima che senta, non vi è nulla fuori della capacità di sentire, come nell'intelletto potenziale non avvi alcun intelligibile, prima che intenda, ma la capacità d'intendere. Ed è appunto perciò che Aristotile insiste ripetutamente sulla proposizione la specie intelligibile è nel fantasma, e debbe essere illuminata dall'intelletto agente per essere ricevuta e intesa dal νοῦς potenziale.

Laonde l'intelligibile non preesiste nel νοῦς finchè è in potenza, ma soltanto quando gli è reso presente dall'intelletto agente e lo intende, laddove nell'oggetto reale esiste indipendentemente

dalla cognizione nè esso resta privo dell'intelligibile dopo che fu conosciuto. Invece secondo Rosmini Aristotile non mira che a spiegare con questa teoria la cognizione che acquistiamo delle cose sensibili, rispetto alle quali non si può ammettere cognizione innata. Se non che tale restrizione sarebbe in contraddizione colle ripetute affermazioni di Aristotile, il quale non rifinisce dal dire che non si dà per l'intelletto in potenza intellezione senza fantasma e che gli stessi primi concetti, se non sono fantasmi, non possono contemplarsi senza fantasmi.

Il Rosmini insiste dicendo che Aristotile trova la necessità di un fantasma ma solamente per contemplare le cose sensibili, e che tale necessità non riguarda l'*abito* della cognizione, che ammette senza fantasma. E siccome per Rosmini quest'abito si riduce all'essere possibile sempre presente all'anima intellettiva perchè ne costituisce il suo naturale oggetto, la questione sta nel vedere se l'intelletto agente, cui Aristotile assomiglia ad un abito, in certo modo come la luce, possa essere identico all'*essere possibile*: ma sopra questo punto ritorneremo in appresso. Aristotile, aggiunge il Rosmini, dice che la specie intelligibile è bensì veduta dal contemplante nella sensibile, ma con ciò stesso distingue quello da questa, e che la distingua si fa manifesto dalle parole; la specie intelligibile si contempla col fantasma, quindi non è il fantasma. E recato il passo, da noi a suo luogo riferito, *de Memoria et Reminiscentia*, deduce che il triangolo intelligibile contemplato insieme al fantasma, in qualche modo è nel sensibile, perchè in questo c'è un atto che corrisponde ad una *specie*, la quale ne rappresenta alla mente la forma sensibile, sicchè l'intendimento vede il reale (il fantasma) nel possibile, nella essenza, del che Aristotile si era accorto per un momento dove scrisse: Nelle sostanze seconde che diconsi specie inesistono quelle che primamente sono chiamate sostanze (Categ. 5); e non viceversa quando affermò: nelle specie sensibili sono gli intelligibili (*de An.* III, 8); dal che si avrebbe che le sostanze reali sarebbero nelle specie intelligibili e queste nelle specie sensibili e le specie sensibili nelle sostanze

reali. Quindi bisognerebbe ammettere che Aristotile fu incoerente, o intendere che la mente vede gli intelligibili nelle specie sensibili, non perchè esse siano veramente in queste, ma perchè la mente stessa le pone colla sua attività, sebbene per sè non vi siano punto. E le debbe porre indubbiamente se si considera che Aristotile dice che la mente opera senza organo corporeo, mentre il fantasma non può aversi senza organo corporeo.

Che Aristotile nelle categorie abbia scritto: che, sostanza si dice primamente e propriamente ciò che non può dirsi di un soggetto nè inesiste in un soggetto, come Socrate; che le sostanze seconde per lui siano le specie nelle quali, quelle che chiamiamo sostanze prime inesistono (5) non cade dubbio. Ma l'interpretazione di questo luogo significa semplicemente, che ad esempio, Socrate che è sostanza, nel primo significato è contenuto nella specie uomo e nel genere animale e nel genere ancora superiore vivente; ma non significa per nulla che l'intelletto vegga la specie intelligibile nella sensibile e questa nella sostanza reale, perchè sia in questa, ma perchè l'intelletto stesso la pone colla sua attività, sebbene nella specie sensibile non vi sia punto come dice il Rosmini. Ciò è tanto vero che Aristotile chiude lo stesso capo colle parole, *μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.* Cioè se non esistessero le sostanze prime sarebbe impossibile che esistesse alcun che di tutte le altre; quindi quelle sono le condizioni *sine qua non* di queste: epperciò il passo delle categorie non contraddice ma conferma pienamente tutti gli altri del *Trattato dell'anima* in cui si ripete che gli intelligibili sono in potenza nei sensibili. Nè vale il dire che l'intelletto opera senza organo corporeo mentre il fantasma non può aversi senza organo corporeo perchè nella dottrina di Aristotile il *νοῦς δυνάμει* non è mai in contatto col fantasma, ma soltanto coll'intelligibile, quando l'intelletto agente col suo lume illustrando il fantasma nel quale l'intelligibile è contenuto, lo rende accessibile all'intelletto potenziale.

Aristotile che aveva sostenuto contro Platone che tutte le

cose intelligibili si riferissero alle cose reali, epperciò non esistessero da sè e non fossero che la forma o l'atto di queste, si trovò nella necessità di distinguere i primi intelligibili, cioè gli universalissimi da tutti gli altri, e di questi secondo Rosmini già dubita che siano fantasmi e si pensino coi fantasmi, anzi mostra apertamente di credere che si pensino senza fantasmi, come osserva il Trendelenburg; essi appartengono immediatamente al lume della mente agente, e noi diremo all'oggetto. Ma dalle parole testuali di Aristotile non può dedursi altro che *τὰ πρῶτα νοήματα* non sono fantasmi, ma non già che si possano pensare senza fantasmi, anzi tale condizione è positivamente affermata; ed è conseguente a tutta la dottrina di Aristotile, pel quale gli intelligibili o le sostanze seconde è impossibile che esistano separati dalle sostanze reali.

Gli immediati *ἄμεσα* continua il Rosmini, s'intendono immediatamente dall'intelletto, anzi l'intelligibile si fa col tocco e coll'atto d'intendere; sicchè l'intelligibile non esiste prima di quest'atto nè nel fantasma nè altrove, perchè l'esistere in potenza non è esistere. Questi primi intelligibili sono chiamati da Aristotile principii, o principii della dimostrazione ed essi sono indimostrabili, perchè veduti immediatamente dall' anima intellettiva. Ed il primo di questi intelligibili è la mente stessa. Così nel sillogismo quell'uno (cioè il principio, *ἡ ἀρχὴ*, è la proposizione immediata nella dimostrazione e nella scienza, la mente *ὁ νοῦς* (*Post.* I. 23) è quella stessa che altrove chiama principio dei principii, specie delle specie. Conviene dunque che la mente sia qualche cosa di oggettivo, di per sè conosciuto affinchè sia il principio della dimostrazione, quello che fa conoscere le altre cose.

Il Rosmini identificando il *νοῦς ποιητικός* di Aristotile coll'idea dell'essere possibile naturalmente intuito dalla nostra mente, questo diventa logicamente il primo principio della dimostrazione e della scienza, il principio mediante cui si conoscono tutte le altre cose. Ma per Aristotile il *νοῦς ποιητικός* è tutt'altra cosa dell'idea dell'essere possibile, un mero oggetto del *νοῦς δυ-*

νάμει. In fatto egli lo caratterizza colle parole ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ immisto nella sostanza, per essenza in atto; quello poi che è per essenza in atto in ogni ordine di cose precede ciò che è in potenza, perchè sebbene in un individuo la potenza preceda l'atto, così non può essere nella universalità delle cose, per le quali l'atto precede assolutamente la potenza, perchè se questo non precedesse l'universo sarebbe annullato (*Met.* XI (XII) 7). Quindi anche all'intelletto in potenza deve precedere un intelletto in atto, e questo appunto, perchè in atto, è più eccellente dell'intelletto in potenza. La scienza in atto poi è lo stesso che la cosa saputa; e l'intelletto in atto non è tale che ora intenda, ora non intenda, ma intende sempre. Il Rosmini dopo aver riferito tutto ciò, crede che questo convenga pienamente all'idea dell'essere possibile, la quale, essendo come genere, attualmente e continuamente contemplata, dalla mente ben può dirsi che questa intende sempre, e mediante quella riduce poi in atto tutti gli intelligibili determinati.

Per quanto ci sforziamo a rileggere i testi di Aristotile, confessiamo di non poter convenire con Rosmini, il quale mentre riconosce che il νοῦς ποιητικός è posto da Aristotile come una sostanza separata e per sè in atto, lo trasforma in un intelligibile indeterminato continuamente contemplato dall'intelletto potenziale. In fatto se questo contemplasse per natura un intelligibile, comunque indeterminato, non sarebbe più per natura, come dice Aristotile, solamente in potenza, ma già in atto. Inoltre Aristotile non fa passare l'intelletto potenziale all'atto mediante la contemplazione di un intelligibile indeterminato, ma per il ricevimento di un intelligibile determinato, il quale dapprima è implicato in un fantasma e non può essere da quello inteso, se non dopo essere stato reso intelligibile dall'intelletto agente. Il Rosmini crede di trovar argomenti in favore della sua interpretazione nella origine della mente stessa. Egli ritiene che l'anima umana sia insieme vegetativa, sensitiva e intellettiva e che i rudimenti di questi tre gradi dell'anima si trovino nella vita dei generanti, così che tutte insieme siano

prima in istato di potenzialità. E dove Aristotile dice: resta adunque che il solo νοῦς sopravvenga dal di fuori ed esso solo sia divino, egli distingue il νοῦς dall'anima anche intellettiva, in virtù della quale l'animale diventa uomo. E perciò, secondo Rosmini, Aristotile fin da questo punto considererebbe il νοῦς sotto l'aspetto d'intelligibile, ossia come primo oggetto dell'anima intellettiva. Imperocchè aggiunge: la potenza di ogni anima sembra comunicare con qualche corpo, quindi la sola mente è divina e viene dal di fuori, cioè da Dio, e questa è l'intelligibile, ossia l'essere indeterminato, pura forma senza nulla di corporeo. Se non che il corpo animato, avendo in sè il principio dell'anima trina, vegetativa, sensitiva e intellettiva, a cui accede dal di fuori il νοῦς, partecipa anche egli del divino, e però lo chiama il più divino degli elementi. Ma come il νοῦς s'aggiunge venendo dal di fuori così si separa dal corpo, sebbene sembri, da questo luogo oscuro, che si separi piuttosto dal corpo crasso un corpo sottile, unito al quale sia il νοῦς partecipato all'uomo da Dio.

Non volendo ripetere quello che abbiamo lungamente esposto nel primo capo di questo studio sopra tale argomento, ci limitiamo solo a questa citazione: quanto alla mente, questa proviene dall'estrinseco, perchè indipendente dal corpo come da soggetto e come da agente, la cui operazione è indipendente da ogni organo corporeo e dal corpo, epperciò non potendo derivarsi nè dalla passiva potenza della materia, nè prodursi dall'attiva virtù del seme, è necessario che acceda dall'estrinseco. Resta adunque che la sola mente provenga dal di fuori ed essa sola sia divina, perchè nessuna azione corporea comunica coll'azione di lei (*de Gen. Anim.* II, c. 3).

È evidente che qui Aristotile non parla di un νοῦς che acceda dal di fuori all'anima già intellettiva, ma di questa stessa, che secondo lui non può derivare nè dalla passiva potenza della materia nè dalla attiva virtù del seme; quindi per Aristotile è l'accessione di questo νοῦς che fa sì che *l'animal diventi fante;* e questo stesso è quello di cui dopo dice che è un altro genere

di anima tanto diversa dall'anima sensitiva, quanto l'eterno ed immortale dal corruttibile e mortale, quindi è contraddire ai testi più espliciti il trasformarlo nell'idea dell'essere possibile. Nè l'animato umano ossia il corpo dell'uomo è più divino, perchè in lui è sopravvenuto il νοῦς, giacchè secondo Aristotile il corpo più divino dei quattro elementi ordinari; è il πνεῦμα a cui è unita ogni anima, e lo chiama più divino, perchè la sua natura è analoga a quella dei corpi stellari. Ora il νοῦς non è nemmeno unito a questo corpo più divino, poichè non partecipa ad alcun corpo di qualsiasi genere, epperciò esso non differisce dalle altre anime per gradi di sviluppo e di perfezionamento, ma per essenza come per origine. In conseguenza l'anima, atto del corpo, non è intellettiva per sè, ma solamente dopo che nell'uomo è sopravvenuto il νοῦς dal di fuori.

Il Rosmini supponendo il contrario, si domanda: che fa questo νοῦς al tutto separato dalla materia, ma che accede all'anima già intellettiva, la quale pure nell'uomo non fa alcun uso di organi corporei? Anche su tale questione gran buio. Però se si considerano e si pesano attentamente i diversi luoghi paralleli, parmi, aggiunge egli, che risulti: 1° che la mente informa l'anima umana e la rende intellettiva e così capace d'intendere i sensibili e quanto si trae da essi per astrazione; 2° che essa mente somministri da se i primi intelligibili, in occasione delle sensazioni, i quali intelligibili non sono nè fantasmi, nè s'intuiscono nei fantasmi, nè vengono in alcun modo dal senso ma dalla mente pura. A sostegno di questa interpretazione il Rosmini esamina varii luoghi riferentesi al modo, con cui Aristotile giunge alla formazione della scienza.

Questa suppone avanti di sè un'altra specie di cognizione, che non è la scienza nè l'abito della stessa, suppone insomma una cognizione anteriore, cioè i supremi principii ossia la mente, che è il principio dei principii. Questa mente è appunto la mente in atto, detta pure abito, lume, quella che trae all'atto l'intelletto possibile, e con ciò rende l'anima umana capace di trarre dalle sensazioni nel modo sopra indicato la scienza. Aristotile

chiama tali principii immediati, e l'uomo nulla può sapere dimostrativamente senza la conoscenza di quelli. Ma se da una parte niuna scienza è possibile, se non si preconoscono i principii primi, dall'altra è assurdo che si trovino in noi gli abiti della scienza senza che ne abbiamo coscienza ; dunque la scienza è impossibile. Ora per risolvere tale difficoltà basta, secondo il Rosmini, distinguere la cognizione dimostrativa da quella dei principii, la cognizione dei quali avviene che talora sia nell'uomo ed egli non lo sappia, συμβαίνει γὰρ, ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως, λανθάνειν. *Fiet enim, ut nos certiore, quam ulla demonstratio est, cognitione prœditos esse, ignoremus* (*Post.* II, 19). Dando questo senso naturale, aggiunge egli, al passo citato ne viene pure luce sull'altro tanto vessato dagli interpreti, ἢ παντός ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, *vel ex omni quescente universali in anima* (*ibid., ibid.*), e conclude: la scienza suppone la cognizione dei principii, ma una cognizione latente fino a che non vi è l'oggetto di applicarla.

Senza riportare tutto il capo 19 a cui si riferiscono le due citazioni del Rosmini, per dimostrare che se la sua interpretazione è conforme alla propria dottrina gnoseologica, non lo è a quella di Aristotile, basta al primo testo far seguire ciò che questi dice subito dopo. Alcuno dubita se la cognizione stessa degli immediati sia o non sia; e se vi sia scienza dell'uno e dell'altro oppure no; se dell'uno vi sia scienza, e dell'altro qualche genere di cognizione; se in noi non siano insiti gli abiti di loro (dei primi principii), ma si acquistino, oppure se ci siano insiti ma nascosti. Certamente se noi li avessimo e li possedessimo, già sarebbe cosa assurda, perchè *accadrebbe che noi avremmo una cognizione più certa dei principii che ignoriamo e di quella che ricaviamo da ciascuna dimostrazione.* Ora se la cognizione di quei principii che prima non abbiamo, l'acquistiamo, a quale condizione apprendiamo ciò di cui non abbiamo alcuna antecedente notizia? A tale domanda Aristotile risponde che noi giungiamo alla conoscenza dei medesimi mediante la percezione e l'induzione, con che esclude ogni maniera di co-

gnizione innata, siaci essa conscia od inconscia; negando positivamente che i primi principii siano somministrati dalla mente come intuente l'*essere possibile.*

Il Rosmini rincalza la sua opinione dicendo: come non si può ragionare senza che l'anima intuisca anteriormente i principii, così il *νοῦς* dell'anima, quello che ragiona e prudenteggia debbe essere preceduto da un altro *νοῦς* in atto, che chiama anche intelletto dei principii (*Post.* II, 19); certo abito simile alla luce (*de An.* III, c, 5). Inoltre Aristotile aggiunge che l'intelletto, che può divenire tutte le cose e quello che fa tutte le cose debbono trovarsi nell'anima; che in uno (nell'uomo) la scienza in potenza precede cronologicamente la scienza in atto, ma assolutamente parlando la scienza in atto precede quella in potenza. Certo Aristotile doveva dire così, perchè il *νοῦς* entra dal di fuori nell'anima; ma per poter passare dalla potenza all'atto si richiedono necessariamente due condizioni; primo, che l'anima sensitiva somministri un fantasma in cui è implicato l'intelligibile; secondo che l'intelletto agente lo illumini, affinchè possa essere ricevuto nell'intelletto in potenza ed essere dal medesimo inteso. Ed è perciò che secondo Aristotile il *νοῦς δυνάμει* nulla intuisce nè principii primi, nè l'essere possibile prima che intenda, e nulla intende senza quelle due condizioni. Vero è che non mancano passi di Aristotile, e li abbiamo riferiti a suo luogo, dai quali si può argomentare che i principii primi siano noti per intuizione immediata, e da questi il Rosmini deduce: dunque i sommi universali, i principii indimostrabili per Aristotile sono noti all'uomo prima di ogni sapere acquistato per dimostrazione, e questi tutti insieme chiama principio della scienza, e questo principio è la mente. Dal che segue che per mente Aristotile intende il complesso dei principii intelligibili anteriori alla dimostrazione, notissimi per sè, indimostrabili, ossia che egli prende il *νοῦς* in senso obbiettivo. Inoltre questi primi intelligibili come essenze incomposte sono, secondo Aristotile, sempre in atto, perchè altrimenti si genererebbero e corromperebbero; dunque conclude Rosmini questi intelligibili

sono sempre in atto davanti all'anima intellettiva, e costituiscono la mente che viene dai di fuori, il lume di ragione.

Se ammiriamo lo sforzo e la sagacità con cui il Rosmini raccoglie dalle varie opere di Aristotile i passi od i cenni che sembrano favorire la sua interpretazione, non crediamo tuttavia di poterla ammettere, perchè in opposizione collo spirito generale dello gnoseologia aristotelica e coi testi più espliciti della medesima. Infatto se i primi intelligibili fossero sempre presenti al *νοῦς* in potenza, questo sarebbe tratto all'atto dal primo momento che si trova nell'uomo, giacchè nella dottrina di Aristotile ciò che determina il passaggio dell'intelletto possibile dalla potenza all'atto è appunto il suo contatto coll' intelligibile, e questo contatto è determinato dalla presenza dello stesso intelligibile. D'altra parte in nessun luogo Aristotile presenta il *νοῦς ποιητικὸς* nè come l'essere possibile nè come il complesso dei primi intelligibili, ma afferma che esso intelletto è separabile, immisto, impassibile, sostanza esistente in atto, ente per essenza in atto. Ora come un ente per essenza in atto possa trasformarsi in un complesso di intelligibili o nell'idea dell'essere indeterminato, non lo possiamo concepire, e ci sembra opera perduta spremere testi per far loro dire il contrario di ciò, che significano.

Il Rosmini ricordato che per Aristotile il principio di contraddizione è il principio di tutti gli assiomi, che è notissimo e certissimo, e che si debbe già conoscere per concepire qualunque altra cosa (*Met.* III (II) 3) deduce: 1° che se il principio di contraddizione è la mente, è il principio dei principii, segue che quello come contenente in sè gli altri assiomi, sia lo stesso che la mente obbiettiva ed in atto, colla quale l'anima fa tutte le cose; epperciò il principio di contraddizione è secondo Aristotile la luce sempre in atto dell'anima intellettiva; 2° che non potendosi concepire un ente o una ragione qualunque degli enti senza già averla, colui che si fa a conoscere quella ragione deve apprenderla già avendo quel principio. Le parole di Aristotile « essere necessario che si preconosca tale principio per impa-

rare qualunque ente o ragione » rispondono alla nostra percezione intellettiva o concezione degli enti; solo che Aristotile inchiude anche l'intuizione della necessaria certezza della cosa concepita; e noi pure la comprendiamo, ma implicita e indistiuta dalla percezione, distinguendosi solo in appresso per un atto di riflessione scientifica; 3° di qui si fa chiaro ciò che Aristotile volle dire, dove descrivendo il modo col quale l'anima dalle sensazioni viene formandosi la scienza aggiunge: *l'anima sussiste tale che può patire tali cose* (*Post.* II, 19). La condizione, cioè, che debbe avere l'anima è che abbia precedentemente in sè il principio di contraddizione ossia la mente, che le viene dal di fuori; con questa essa può conoscere, percepire, ragionare, e però distingue l'anima intellettiva in potenza dalla mente che è in atto, colla quale quella intende e ragiona, tutto che intende e ragiona.

Che in alcuni passi Aristotile sembri ammettere una intuizione immediata dell'assioma degli assiomi, come egli chiama il principio di contraddizione, come condizione di ogni ulteriore conoscenza è un fatto, ma è fuori di dubbio che e negli *Analitici* e nel *Trattato dell'Anima*, dove svolge ordinatamente la sua gnoseologia, nega risolutamente qualunque specie di cognizione che non sia preceduta dalla percezione sensibile. Ciò posto, Aristotile afferma che nell'uomo lo stato dell'intelletto in potenza precede cronologicamente al suo stato di intelletto in atto assolutamente; qnindi se esso intuisse per natura il principio di contraddizione non sarebbe primamente ed assolutamente soltanto in potenza, ma parzialmente cioè solo rispetto agli intelligibili in potenza nei sensibili: mentre per Aristotile l'intelletto in potenza non può intendere e contemplare nessun intelligibile senza che sia astratto da un fantasma o con un fantasma; il che implica necessariamente la percezione sensibile e la sua precedenza cronologica. Tanto meno poi ammettiamo che le parole « l'anima sussiste tale che può patire questo » si spieghino supponendo che con esse Aristotile abbia voluto significare, che l'anima debbe avere precedentemente in sè ed in atto il principio

di contraddizione, perchè egli dopo aver descritto il procedimento con cui mediante il senso e l'induzione veniamo in possesso dell'universale, conchiude che l'anima sussiste tale che può patire ciò, cioè che acquista la cognizione dell'universale, secondo il procedimento che accuratamente descrisse antecedentemente. Questo e non altro è il senso del passo degli *Analitici posteriori* (11, 19) a cui si riferisce il Rosmini. Nel terzo dell'*Anima* poi Aristotile tratta specialmente dell'intelletto in potenza e dell'intelletto in atto; ma per quanto si studiino i capi quarto e quinto, non si può trovare un testo nel quale si affermi, ma nemmeno si supponga che il *νοῦς δυνάμει* abbia per natura presente il principio di contraddizione e che lo intuisca immediatamente, nè che il *νοῦς ποιητικὸς* sia questo stesso principio in atto presente al *νοῦς* in potenza.

Infine Rosmini scrive: Aristotile assegna ai sensi l'apparente, *τὸ φιανόμενον*, all'intelletto l'essere, *τὸ ἀληθῶς εἶναι*, la verità, *περὶ τὴν ἀλήθειαν*, che dalla mente che viene dal di fuori vuole distinta l'anima, non solo come una parte di questa, qual sarebbe la mente subbiettiva, ma come un'altra cosa, qual è la mente obbiettiva. Ora per anima propriamente distinta dalla mente, Aristotile intende quel principio immateriale che usa nelle sue operazioni per istrumento il corpo da essa animato. Tra le operazioni, che dice comuni all'anima ed al corpo, enumera tra le principali la sensione, la memoria, l'ira, la cupidità e in universale l'appetito, il piacere, il dolore, e ancora il compassionare, l'imparare, il raziocinare, *ἐλεεῖν, μανθανεῖν, διανοεῖσθαι*, giacchè ogni discorso dell'anima intellettiva ha bisogno dell'aiuto dei fantasmi. Dice che quelle operazioni che sono del composto non sono tutte fatte dal senso, ma alcune dal senso, alcune altre col senso, quindi il raziocinare si fa bensì col senso ma non dal senso, sicchè secondo lui col senso opera la ragione che non è il senso e concorre a produrre un effetto congiunto in uno nell'anima, che per la sua unione è talora da lui chiamato sensazione, benchè abbia un elemento razionale ed intelligibile; il che credo voglia dire con quelle parole « si genera

dal corpo la sensione all'anima, talora per mezzo della ragione, talora in separato dalla ragione ». Il termine adunque del senso corporeo è intieramente diverso per Aristotile dall'oggetto della mente, la quale ha due atti, il primo νοεῖν è l'intuire che si fa senza organo corporeo, l'altro διανοεῖσθαι è il raziocinare che si fa col senso ma non dal senso, epperciò abbisogna di organo corporeo.

Non essendo dunque il puro sensibile il vero, ma l'apparente, se si confonde l'uno coll'altro si distrugge il principio di contraddizione e si cade nell'opinione di Protagora. Aristotile confuta tale opinione, dimostrando che avanti ciò, che si muta come il sensibile è necessario ammettere un'altra natura di enti che non abbia nè movimento, nè corruzione, nè generazione... Il sensibile dunque è un relativo che domanda per condizione qualche altra cosa di anteriore a sè del tutto insensibile. Questa altra cosa anteriore è l'*essere*: e come il sensibile è il termine del senso, così l'essere è l'oggetto della mente in senso subiettivo ed è la stessa mente in senso obbiettivo. In questa si trova quella costanza che non si trova nel senso, onde quelli che riposero la verità nel senso, la resero mutabile, quelli, che la scorgono nell'essere, la riconoscono permanente. Ora dalla costanza e immutabilità di questa natura procede che essere e non essere non istieno mai insieme e però rimane fermo il principio di contraddizione, la cui difesa fatta da Aristotile nel IV dei *Metafisici* obbliga il filosofo a riconoscere che questo principio a cui riduce tutti gli altri non è infine che la intuizione evidente della natura dell'essere, il quale non può contraddirsi mai, cioè è in un modo immutabile; quindi la mente oggettiva e sempre in atto d'Aristotile essendo i primi principii, e questi riducendosi al principio di contraddizione, il quale non essendo in ultimo che la natura invariabile dell'*essere*, ne segue che l'*essere* è il νοῦς ποιητικὸς di Aristotile.

Laonde il Rosmini attribuisce ad Aristotile l'ordine seguente delle cognizioni umane: 1° l'essere ossia la mente obbiettiva che è lo stesso νοῦς ποιητικὸς; 2° La permanenza dell'essere ossia

della mente obbiettiva è espressa dal principio di contraddizione, che dice « l'essere non può non essere » secondo la forma intuitiva; e secondo la forma di predicazione « di ogni ente è vera o l'affermazione o la negazione. » 3° Da questo vengono tutti gli altri principii immediati ed indimostrabili. 4° L'umano intendimento istrutto di questi principii, di cui primamente non è consapevole, ma che possiede impliciti nell'essere che intuisce per natura, vede nelle sensazioni cioè nelle *specie sensibili*, le *specie intelligibili* immateriali ed universali, e di universale in universale perviene all'essere stesso che intuiva per natura e che ora conosce con atto consapevole della sua mente. 5° Quindi viene la scienza di dimostrazione, che riguarda le conclusioni, che si cavano da quei principii, ed è scienza mediata e riflessa.

Tutto il principio adunque di questo sistema è l'*essere* la mente oggettiva sempre in atto che l'uomo ha, e perciò è detto *abito*, parola che indica da sè stessa una dualità di opposizione tra l'avente e l'abito, cioè l'avuto ed è detto primamente lume (*Conf. Arist. esposto ed esaminato* da pag. 118 a 190).

Ma siccome alcuno potrebbe ancora sollevare dubbi intorno all'esattezza di questo riassunto della dottrina gnoseologica e psicologica di Aristotile, così il Rosmini dopo aver esaminati varii altri luoghi e accenni di Aristotile, riporta le parole con cui questi la riassume dicendo: l'anima è in qualche modo tutti gli enti; da una parte tutti i sensibili, dall'altra tutti gli intelligibili; la scienza è in qualche modo le cose sapute, la sensazione le sentite. La scienza e la sensazione si partono secondo le cose: quella, che è in potenza, secondo le cose in potenza, quella, che è in atto finito, secondo le cose in atto finito. Il *sensitivo* dell'anima e lo *scientifico* sono in potenza, questo il *saputo*, quello il *sentito*. Così dunque l'anima è come la mano: se la mano è l'istrumento degli istrumenti, l'intelligenza è la forma delle forme; e la sensazione è la forma delle cose sensibili (*de An.* III, 8).

Ora, ripete il Rosmini, che è la mente Aristotelica? *τὰ ὄντα νοητά*, gli enti stessi intelligibili. Che la mente in potenza? Gli

intelligibili in potenza. Questi sono uno, costituiscono una perfetta unità, ἐν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ. Che sono gli enti in potenza ridotti ad unità? Certo non altro che l'*ente universale* in potenza, ossia l'*ente indeterminato*. Questo dunque costituisce la mente in potenza di Aristotile in senso obbjettivo. Ed è perciò che Aristotile lo chiama lo scientifico dell'anima, τὸ ἐπιστημονικὸν. Anche questa parola ha un senso obbjettivo, tanto è vero che essa esprime gli obbjetti del sapere in potenza ridotti ad uno, τὸ ἐπιστητὸν. Ora che è quell'ente saputo il quale in potenza abbracci tutti gli enti saputi? Non altro certamente che l'*essere possibile*.

Ma se la mente fosse solo questo, sarebbe mera potenza, e la mera potenza non può sussistere separata, secondo Aristotile. È dunque necessario che essa non sia soltanto in potenza, ma debbe avere altresì qualche atto. Quest'atto è l'*intellezione*: così è costituita la mente in senso subbjettivo. L'intelligibile dunque e l'intellezione formano la mente Aristotelica una di numero, ma composta di due elementi distinti di concetto. L'intellezione la fa essere atto con cui è capace di ridur in atto tutti gli intelligibili determinati; l'altro la costituisce capace di divenire essa stessa tutti questi intelligibili: poichè lo sciente è in atto e la scienza relativamente è in potenza. Questa mente dunque è quel principio che Aristotile riconosce necessario in ogni serie di cause, anche nella specie: conviene in ogni cosa fermarsi, ἀνάγκη στῆναι: *se non c'è un primo, non c'è il resto; senza ciò si distrugge la possibilità d'intendere: pei principii si conosce tutto il resto: chi sa il più generale, sa in potenza tutto.*

Quindi, possiamo, ci sembra, senza temerità conchiudere: 1° che tutti gli intelligibili hanno la loro unità in un primo intelligibile che tutti li raccoglie in potenza e questo è l'*essere ideale indeterminato*; 2° che la mente oggettiva è questo stesso essere ideale e però essa stessa in potenza tutti gli intelligibili; 3° che la mente in senso soggettivo è una prima intellezione avente per oggetto l'essere ideale indeterminato ed è la mente in atto che fa tutti gli altri intelligibili, quando si distinguono

nell'essere quasi su tavola liscia, su cui si scrivono; 4° che le determinazioni dell'essere ideale, il quale sembra moltiplicarsi secondo le varietà delle determinazioni stesse, vengono dal sentimento; 5° che c'è nell'uomo il primo sentimento naturale fondamentale, che è *uno* ed ha tutti i sentimenti speciali in potenza; 6° che il principio senziente e l'intelligente s'identificano nell'uomo; 7° che il sentimento fondamentale termina specialmente nell'estensione corporea: la quale mutando i suoi termini, la figura e il luogo occasiona *le specie sensibili,* che sono appunto figure di essi diversamente tracciate nel sentimento primo, che le abbraccia tutte, ossia *senso comune*; 8° che queste specie sensibili diventano altrettante determinazioni dell'essere ideale indeterminato, e vedute così dal principio intelligente o mente soggettiva, dànno luogo ad altrettante *specie intelligibili* (*ibid.* da pag. 511 a 14).

Laonde il Rosmini che in principio dubitava se in Aristotile vi fosse un sistema, malgrado alcune incoerenze in particolare, alla fine ne trova uno completo pienamente coerente, e, ciò che può recarci qualche meraviglia, perfettamente identico al suo proprio sui punti fondamentali, di guisa che egli può dire che la sua grande opera, *sull'Origine delle Idee,* non è sostanzialmente che lo svolgimento ed il complemento della gnoseologia e psicologia dello Stagirita.

Ammettiamo anzitutto che il Rosmini per giungere a questo risultato trasse partito da molti luoghi di Aristotile, li collegò con molto amore, insistendo su quelle frasi ed espressioni, che meglio si adattavano al suo proposito e illustrandole con una sagacità poco comune per ridurlo ad esprimere la propria dottrina. Ma mentre ammiriamo l'ingegno e l'erudizione del grande Roveretano, non possiamo in alcun modo convenire nelle sue conclusioni. Dallo studio che abbiamo consacrato agli Interpreti e Commentatori di Aristotile risulta evidente che non solo niuno le ha dedotte, ma nemmeno sospettate; e questa sarebbe già una ragione fortissima per farci dubitare della esattezza dell'interpretazione Rosminiana. Le osservazioni che siamo

venuti intercalando nella esposizione della medesima, coll'appoggio e richiamo dei testi più espliciti che la contraddicevano, ci hanno sempre più convinti che la dottrina di Aristotile non corrispondeva a quella che gli attribuiva il Rosmini. Ed a confermare le ragioni per cui dissentiamo dalla sua interpretazione crediamo quindi di poterci limitare a poche altre riflessioni.

Anzitutto è un fatto che tutta la polemica di Aristotile contro la teoria delle idee di Platone si fonda sul supposto che gli universali, le idee non esistono in sè, separate dalle cose, *ante rem* ma *in re*; tutta la gnoseologia Aristotelica non fa che ribadire questa supposizione. Laonde tutte le argomentazioni del Rosmini per provare che l'idea dell'essere possibile, dell'essere ideale indeterminato, che per lui è intuita naturalmente dallo spirito umano, epperciò non dovuta all'astrazione dalle cose sensibili, avente un'esistenza in sè separata assolutamente da queste, contraddicono al pronunciato fondamentale della gnoseologia di Aristotile.

In secondo luogo le ripetute affermazioni di Aristotile che l'intelletto in potenza non possiede alcun intelligibile in atto, primachè intenda, e che non può nulla intendere, finchè l'intelletto agente non abbia illuminato l'intelligibile contenuto nel fantasma, contraddicono egualmente le due prime conclusioni Rosminiane. Tutti i passi in cui Aristotile insegna che alcuni principii sono conosciuti immediatamente come gli assiomi e l'assioma degli assiomi senza il concorso dei fantasmi, epperciò senza una precedente percezione sensibile, dimostrano una cosa sola, cioè che Aristotile non è sempre d'accordo con sè stesso, non già che affermazioni contraddittorie intorno allo stesso punto possano conciliarsi fra loro e formare un sistema coerente quale intravede il Rosmini e del tutto conforme alla propria dottrina.

In terzo luogo neghiamo che secondo Aristotile il principio senziente e l'intelletto s'identificano nell'uomo, perchè nella sua dottrina il sentire appartiene all'anima atto del corpo, l'intendere all'intelletto, il quale è essenzialmente diverso dall'a-

nima. Se poi si prendesse tale identificazione nel senso, che l'intellezione in noi abbisogna del fantasma, osserveremo che la necessità di questo non implica l'unità del principio dal momento che Aristotile afferma ripetutamente che l'intelletto non si mescola col corpo, nè abbisogna di organo corporeo, epperciò non può identificarsi neppure coll'anima senziente, le cui funzioni sono inseparabili dagli organi corporei.

Le *specie sensibili* di Aristotile non sono che le forme senza materia degli oggetti sensibili che fanno impressione sugli organi sensarii; come la fantasia è la facoltà di riprodurre queste stesse forme, quando gli oggetti che produssero l' impressione non sono più presenti ai sensi stessi. Nella teoria di Aristotile poi ciascun senso riguarda il suo oggetto ed inesiste nel sensorio in quanto è ad esso organo appropriato e discerne le differenze dell'oggetto sensibile e giudica delle medesime. Ma siccome giudichiamo pure di ciascun sensibile paragonato ad altri sensibili, bisogna necessariamente che vi sia un centro comune, in cui siano presenti queste differenze. Ed Aristotile afferma che vi è questo centro e lo chiama *sensorio comune*, ma questo appartiene all' anima sensitiva, poichè dopo avere chiesto, paragonando le differenze date dai singoli sensi, con qual mezzo sentiamo e giudichiamo che esse differiscano? risponde categoricamente, col senso, poichè si tratta di sensibili (*de An.* III, 2, § 10, 11). Dal che si fa manifesto che le *specie sensibili* e il *sensorio comune* di Aristotile sono cose diverse da quelle che il Rosmini deduce nella sua settima conclusione.

Il Rosmini comprese perfettamente che il problema capitale della psicologia Aristotelica è quello della unità dell' anima. Egli lo esamina in varii luoghi, e ne riparla specialmente da pag. 515 a 518 della sua dottissima opera. La sostanza delle sue ricerche è che il seme ha l'anima in potenza, e quest'anima in potenza è insieme vegetativa sensitiva e intellettiva. Abbiamo dimostrato coi testi di Aristotele che questa opinione è assolutamente contraria alla dottrina di lui; quindi tutte le deduzioni che il Rosmini ricava dalla sua ipotesi cadono colla mede-

sima; e specialmente questa, che tutto il divino che è nell'uomo si restringa alla mente prendendo questa in senso oggettivo cioè come l'idea dell'essere possibile, la quale sarebbe contemplata naturalmente dall'anima sensitiva ed intellettiva come soggetto. Certamente con questa correzione il problema dell'unità dell'anima è pienamente risolto. Ma questa non è più la dottrina di Aristotile, bensì quella del Rosmini; se non che tale sostituzione è impossibile secondo i testi più positivi di Aristotile, testi riferiti ed esaminati lungamente nella prima parte, ed ai quali rimandiamo.

Sostituendo la dottrina propria a quella di Aristotile, il Rosmini non trova difficoltà a sostenere che la mente in ciascun uomo è una soggettivamente riducendosi ad un atto di intellezione ed una oggettivamente riducendosi ad un primo intelligibile, all'idea dell'essere possibile. Notiamo che per Rosmini la mente, il νοῦς è soltanto quello che Aristotile afferma essere sostanza per essenza in atto, e che egli trasforma nell'essere possibile presente per natura all'anima umana sensitivo-intellettiva.

Posto ciò non comprendiamo perchè si domandi, se la mente assolutamente sia un solo individuo reale; se le menti umane siano tante quanto gli uomini. Nella sua dottrina non può cader dubbio su ciò, come non cade dubbio rispetto al νοῦς δυνάμει, di Aristotile. Intanto egli aggiunge che si può dubitare se l'ultimo atto a cui tutti gli enti tendono (che è il divino, cioè il νοῦς ποιητικός sia uno di numero a tutti risplendente; e se si considera, che sembra al tutto ripugnante che l'ultimo atto di molte nature della stessa specie riesca ad essere identico di numero, parrà impossibile che tale atto si riduca ad essere uno di numero, e si dovrà dirlo uno di specie. Ma se gli *atti ultimi* di molti enti sono tanti di numero quanto gli enti; eppure della stessa *specie*, oltre quegli atti distinti c'è dunque una *specie comune* e questa una di numero. In tal caso si tornerebbe a distinguere contro la sentenza di Aristotile la specie dall'atto impropriamente detto.

Non comprendiamo questa domanda dopo che egli ha identificato il νοῦς ποιητικός coll'idea dell'essere possibile naturalmente intuita dallo spirito umano, la quale secondo lui è indubbiamente una per tutti gli uomini. Tuttavia per illustrare la difficoltà sollevata dal Rosmini bisogna avvertire, che il νοῦς secondo lui accede all'uomo, come tutte le altre specie avvengono agli enti generabili, cioè mediante quell'appetito universale verso il bene di cui abbiamo discorso a suo luogo, per quella tendenza di uscire all'atto, che Aristotile pone in tutti gli enti colla differenza però, che mentre alcuni di questi conseguono una specie che è da essi inseparabile formando così un composto indivisibile di materia e forma, altri, cioè gli individui umani, conseguono una specie che dicesi νοῦς, che è separabile da essi essendo ente da sè e che anche unito ad essi rimane immune da materia corporea, non essendo un elemento proprio di essi, ma un istrumento di cui essi fanno uso. Se Aristotile avesse avvertito ciò, avrebbe veduto che la parola *specie* ha due significati diversi, cioè che è di tutt'altra natura la specie nel senso di *idea* o *lume della mente*, e la specie nel senso, come suole usarla di *atto sostanziale* e di *forma reale*, sebbene nemmeno quest'ultima denominazione sia propria.

Ma non potrebbe esservi una specie, che essendo una di numero e avente una propria sussistenza fosse *Mente* e senza moltiplicarsi in sè stessa fosse presente in molti individui? Niuna traccia di ciò, almeno che sia chiara in Aristotile, sebbene secondo lui sia certo che esiste una Mente eterna, sussistente e di numero veramente una, e si potrebbe dire che è la stessa specie sussistente. Ma come questo derivi dal ragionamento aristotelico è difficile a mostrarsi (pag. 520-211).

Il Rosmini nell'intento di appoggiare le proprie conclusioni, solleva la questione dei varii sensi in cui Aristotile prende il vocabolo specie, il che può produrre e produce difficoltà ad intendere il suo vero pensiero. Ma tali difficoltà non possono incontrarsi rispetto alla sua dottrina del νοῦς δυνάμει e ποιητικός i cui uffici Aristotile determina pienamente, come ne caratte-

rizza compiutamente la natura, cosicchè il capo quarto, quinto, sesto, settimo ed ottavo dimostrano fino all'evidenza che non possono in alcun modo essere interpretati nel senso che loro attribuisce il Rosmini. Ma se non può cader dubbio intorno al modo con cui Aristotile spiega l'ufficio dal νοῦς ποιητικός rispetto agli intelligibili in potenza nei fantasmi, ed al νοῦς δυνάμει che debbe riceverli e ricevendoli intenderli, cioè passare dalla potenza all'atto, ammettiamo pienamente che i passi di Aristotile intorno allo stesso νοῦς ποιητικὸς hanno dato luogo a lunghe controversie ed a interpretazioni opposte, come si fa manifesto da tutta questa seconda parte del nostro studio.

Se non che l'interpretazione del Rosmini implica altre difficoltà che meritano di essere rilevate. Imperocchè, se per lui la mente che accede all'uomo dal di fuori è solamente il νοῦς ποιητικὸς, separandosi questo dal corpo, che cosa avviene dell'anima sensitivo-intellettiva? Rosmini risponde: la mente che si è fatta tutte le cose ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς perisce, come periscono tutte le cognizioni tratte dalla natura per induzione, essendo essa stessa tutte queste cose, e di queste niente più intendendo, rimane quindi la mente pura eternamente contemplatrice di sè stessa, cioè dell'essere, principio e fine di tutto. Questa mente pura che si dice una parte dell'anima e di natura separata dal rimanente dell'anima viene dal di fuori; onde pare che Aristotile conservasse all'anima dopo la morte dell'uomo la sua individualità, rimanendo solo la natura divina in essa inesistente (pag. 559-60).

Ma se per Rosmini la mente in senso obbiettivo è l'essere ideale indeterminato contenente in potenza tutti gli intelligibili; in senso subbiettivo è una prima intellezione; e nell'uomo il principio senziente e intelligente s'identificano, cioè sono il principio dell'intellezione stessa: consegue che quella prima intellezione ossia intuizione naturale dell'essere ideale indeterminato appartiene al principio unico senziente ed intelligente nell'uomo. Ora è positivamente affermato da Aristotile che l'anima atto del corpo si estingue col corpo, che il sentire è funzione di que-

st'anima, epperciò, se questa si distrugge necessariamente col corpo, anche l'intelligenza che è una col principio senziente deve distruggersi. Quindi secondo tale interpretazione ciò, che solo sopravvive alla morte del corpo, sarebbe la mente in senso obbiettivo cioè l'essere ideale indeterminato. E siccome questo è unico per tutti gli uomini, dopo la morte del corpo, l'anima non solamente non conserverebbe alcuna individualità ma sarebbe interamente distrutta. E tale conseguenza è inevitabile dal momento che si è ridotto l'elemento divino che viene all'uomo dal di fuori il νοῦς ποιητικὸς all'essere ideale indeterminato. Invece secondo i testi più chiari e precisi di Aristotile, l'anima atto del corpo è tanto diversa dal νοῦς che viene all'uomo dal di fuori, quanto il mortale e corruttibile dall'immortale ed eterno. Il νοῦς δυνάμει che rende l'uomo capace di intendere è un'altra anima ed è prima in potenza e per passare all'atto abbisogna di altra cosa per essenza in atto, ossia del νοῦς ποιητικὸς. Ma questo non è in alcun modo atto di quello nè oggetto del medesimo. Il νοῦς δυνάμει è esso stesso che, date le volute condizioni, intende effettivamente e l'intellezione è un suo vero atto. Ed è perciò che non può confondersi con quello che Aristotile chiama νοῦς παθητικὸς, il quale perisce col corpo; come questo non è ciò, che Aristotile indica per l'intelletto che può diventare tutte le cose, il quale è identico al νοῦς δυνάμει, come crediamo di avere già dimostrato fino all'evidenza. Ed è perciò che se i Commentatori più celebri interpretano diversamente il νοῦς ποιητικός, parecchi si accordano nel riconoscere che anche il νοῦς potenziale viene dal di fuori nell'uomo e sopravvive egualmente alla dissoluzione del corpo.

Non insisteremo ulteriormente su altri argomenti del Rosmini, poichè a nostro avviso non appoggiano, meglio di quelli già recati, la sua interpretazione; sibbene concediamo che egli con molta sagacità riferisca passi ed espressioni che sembrano in taluni punti favorirla. È un fatto che il dottissimo Roveretano rileva alcune incoerenze e molti luoghi oscuri in Aristotile, ma commentandolo nell'intento di trovare nel medesimo i

punti fondamentali della propria dottrina gliene sono sfuggiti parecchi altri, che lo studio imparziale da noi fatto nella prima parte ci ha dimostrato inconciliabili e che la profonda divergenza delle interpretazioni, a cominciare dai discepoli immediati di Aristotile fino ai giorni nostri, ha pienamente confermato.

A giustificare questa seconda parte del nostro studio speriamo che possano valere le seguenti riflessioni. L'esposizione della dottrina intorno al *νοῦς ποιητικὸς* e *παθητικὸς* di Aristotile dedotta esclusivamente dalle sue opere originali e l' esame delle stesse avendoci condotti a riconoscere che essa implicava incoerenze e contraddizioni insuperabili, fece in noi nascere il dubbio che potessimo aver male interpretato i testi oppure scorto opposizioni per difetto di più accurati confronti colla sua dottrina generale. Ora se questa ultima ricerca ci fece vedere che in Aristotile vi era una manifesta tendenza a ricondurre l'universalità delle cose ad un principio unico e supremo, non venivano con ciò eliminate le incoerenze e contraddizioni e le varie teorie rimanevano slegate, e se si volevano armonizzare tra loro bisognava modificarle, ossia alle teorie originali di Aristotile sostituirne altre, le quali non avevano più fondamento nei testi.

Se non che questa sostituzione tentata da alcuni espositori, lungi dal dissipare i nostri dubbi, li venne aumentando, giacchè pur ammettendo in essi la miglior volontà di non scostarsi dai testi originali, appariva troppo manifesto che le loro conclusioni erano già implicate nelle loro vedute soggettive. E siccome potevamo temere che per avventura ciò fosse accaduto anche a noi, malgrado il deliberato proposito di seguire scrupolosamente ed esclusivamente i testi originali; così, per convincerci viemeglio che eravamo stati interpreti fedeli, abbiano voluto verificare le nostre conclusioni colla imparziale esposizione dei più illustri interpreti dello Stagirita, disposti a rigettarle se questi più sagaci e felici di noi fossero riusciti ad eliminare, restando fedeli ai testi, le incoerenze e contraddizioni da noi rilevate.

Ora gli espositori di Aristotile rispetto alla questione capitale del *νοῦς*, a nostro avviso, possono anzitutto dividersi in due

classi, cioè in quelli che ne fanno una potenza dell'anima umana, ed in quelli che lo vogliono una entità separata identificandola o con Dio stesso, o con una intelligenza distinta dall' uomo e superiore, oppure facendone una manifestazione della Divinità costituente il lume naturale della ragione umana. La prima classe può ancora suddividersi in quelli che cercarono di conciliare tra loro le divergenze delle vedute di Aristotile con raffronti dei varii testi in cui sono esposte, ed in quelli che credettero di trovare una conciliazione delle medesime movendo da una teoria loro propria e cercando di adattare i testi alla medesima.

Ma il minuto e paziente esame che abbiamo fatto delle interpretazioni degli uni e degli altri, se mal non ci apponiamo, ci ha dimostrato che nè questi nè quelli sono riusciti nel loro intento, di guisa che malgrado i loro lodevoli sforzi, le nostre conclusioni ben lungi dall'essere eliminate, furono anzi pienamente confermate.

Non possiamo tacere che, per rendere le nostre dimostrazioni più efficaci abbiamo dovuto spesso riprodurre testi già prima esaminati; ma tale ripetizione diventava necessaria, perchè il cardine della questione dipendeva appunto dalla interpretazione esatta dei testi controversi. Comprendevamo che questi ripetuti raffronti ci obbligavano ad allargare l'esposizione storico-critica dei singoli interpreti; ma d'altra parte ci pareva che il limitarci a dire semplicemente che il commentatore non aveva colto il giusto senso del testo, avesse indubbiamente il vantaggio di abbreviare la discussione, ma nello stesso tempo di renderla meno convincente, tanto più che, secondo noi, una critica veramente imparziale esige imperiosamente la valutazione oggettiva delle ragioni degli avversarii e dei documenti dai quali debbono ripetere tutta la loro solidità. Queste poche riflessioni, vogliamo sperare che possano rendere scusabili le ripetizioni che non abbiamo potuto evitare in questa ultima parte del nostro lavoro.

CONCLUSIONE

PREGI E DIFETTI DELLE INVESTIGAZIONI DI ARISTOTILE IN RELAZIONE COLLA SUA PSICOLOGIA, COLLA SUA DOTTRINA GENERALE E COLLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA.

Il Lewes nella sua opera intorno ad Aristotile considerato come fisiologo, prendendo questo vocabolo nel suo senso primitivo, dopo aver riassunto a grandi tratti i tre libri *dell'Anima* conchiude il suo ragionamento con queste parole: ed ora se abbracciamo con un solo sguardo il contenuto della trattazione di cui abbiamo fatto l'analisi, noteremo anzitutto come in essa ben leggermente si tocchi di quelle facoltà, che in modo assai più determinato vengono indicate colla parola *anima*, e come l'autore si intrattenga di preferenza sulle questioni fisiologiche anzi che sulle psicologiche. Noteremo in secondo luogo, come quasi sempre avviene negli scritti dello Stagirita, la mancanza della legge fondamentale di un buon componimento; nessuna progressione, niun punto culminante; un capitolo si potrebbe mettere in luogo di un altro, un paragrafo potrebbe passare innanzi a quello che lo precede, senza che la simmetria o piuttosto l'asimetria dell'opera venisse per questo turbata. Se ciò non si ravvisasse nello stesso modo anche in altri scritti, potremmo forse giustamente incolpare di tale difetto i primi editori, i primi copisti; ma questa tesi non può sostenersi perchè si presentano altri casi consimili. In terzo luogo argomentiamo, ciò che una minuta ricerca mette fuori di dubbio, che la psicologia di Aristotile fu il gran codice della psicologia fino ai tempi moderni, e che fino al secolo XVII non si fecero che insignificanti aggiunte alla dottrina Aristotelica. In quarto luogo, dobbiamo rilevare la profondità di alcune

sue opinioni ed il singolare accordo di queste con molti insegnamenti che si trovano nelle più pregiate opere dei nostri tempi.

Il Lewes inspirandosi alla forma del tutto moderna in cui si concepisce una trattazione, applica questa stregua con troppo rigore all'opera di Aristotile, e non tenendo conto di tutti gli altri opuscoli del medesimo, che vanno sotto il nome di *Parva Naturalia* e che sono il complemento necessario del trattato dell'anima, ci pare che non abbia che assai imperfettamente rilevato i pregi e i difetti della psicologia Aristotelica. Anzitutto, come riflette giustamente in qualche luogo il Bonghi, se spesso Aristotile esprime il pensiero, di cui aveva piena la mente, con periodi ora brevi, ora lunghi, concatenati solo esternamente e senza che costituiscano un organismo complesso ed unico, tuttavia tra le varie conclusioni a cui giunge, suol mantenere un intimo nesso, il quale, al lettore che sia in pari tempo, come egli mostra di desiderarlo, un collaboratore del filosofo, sempre o quasi sempre appare manifesto. Ciò è tanto vero che l'Hegel non dubita di affermare che in ordine alle ricerche psicologiche sono i libri di Aristotile sull'anima, come sopra i suoi stati e le sue facoltà, i quali hanno la maggior importanza, o per meglio dire che hanno un valore speculativo (*Fenomenologia dello Spirito* I, pag. 6). Rispetto poi al nesso delle ricerche psicologiche dello Stagirita l'Hartenstein scrive. — *Aristoteles omnium fere primus ad rerum naturalium varietatem et multitudinem ita se convertit ut eas, si fieri posset, singulas observare, describere, in classes redigere, ad notiones denique per quas intelligi possint et debeant revocare, studuit. Quod cum ageret non constitit in naturæ extra nos positæ perscrutatione, sed etiam ea quæ in nobis experimur, idest ut uno nomine significamus, phaenomena psychica diligentius exploravit. Ita etiam psychologiae ea jecit fundamenta ut quae per saeculorum seriem de his quoque rebus docerentur doctrinae Aristotelicae vel imitationem vel certe similitudinem aliquam referrent. Hujus similitudinis vestigia si Aristotelis psychologiam, qualem in libris de Anima exposuit, cum ea*

psichologiæ forma comparemus quae etiam nunc apud multos valet, in eo prae cœteris quaerenda sunt, quod phaenomenorum psychorum origo ab animae variis facultatibus recte dignoscendis repetenda esse plurimis et olim visa est et etiam nunc videtur (*De Psichologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Disertatio*). Ed il Renouvier aggiunge: on doit avouer que la théoriè d'Aristote est un modèle..... Sa psychologie est una physiologie général établie sur des principes rationels (*Essais de Psychologie* v. I, pag. 48). Che questi giudizi intorno al valore della dottrina Aristotelica siano fondati, basta toccare brevemente dell'ordinamento generale della trattazione stessa. In fatto, premessa una rivista sommaria dell'argomento, Aristotile espone le teorie messe innanzi intorno all' anima da suoi predecessori, le discute partitamente adducendo le ragioni per cui le rigetta o se le appropria, sceverando in esse quelle parti che ritiene vere. Entrando quindi più addentro nella questione secondo il punto di veduta, che gli è proprio, studia l'una dopo l'altra le varie manifestazioni della vita in generale e della vita psichica in particolare conchiudendo la trattazione con alcune osservazioni che le riassumono ne' suoi punti fondamentali. Laonde, se ammettiamo che il Trattato dell'Anima non abbia avuto tutta la perfezione desiderabile, e che non siano svolte tutte le questioni, che si connettono alla medesima, perchè discusse in altre opere, crediamo che non sia mancante di quella, che poteva darle Aristotile, se, come vedremo, avesse più insistito sulla osservazione interna. Malgrado ciò è specialmente in questo Trattato che noi scorgiamo l'ordinamento grandioso dei pensieri, lo stile conciso fino ad essere talvolta oscuro, l'aridità assiomatica senza altro ornamento in generale che un rigore continuo in mezzo ad una apparente negligenza. Inoltre la forma che in esso riveste la psicologia è quella stessa che ha conservata la scienza di poi; il che non è poco merito se ci riportiamo ai tempi in cui fu scritta.

Conveniamo che in esso, o per le peripezie subite dai codici Aristotelici o per la poca intelligenza od incuria dei copisti vi

s'incontrino passi oscuri, taluni paragrafi che sembrano interpolati o poco connessi col contesto ed infine lacune; ma queste, come abbiamo già osservato trovano, il loro complemento nei *Parva Naturalia* ed in altre opere dello Stagirita. Non v'ha dubbio che le ricerche fisiologiche e fisiche entrano nel Trattato dell' Anima ma non sono fuori di luogo, e spandono non poca luce sul medesimo. Anzi non vi ha forse una sola osservazione generale sulla vita, sugli esseri organizzati, che la scienza posteriore non abbia confermata come una reale conquista. E se le osservazioni si sono poscia moltiplicate e perfezionate, se l'analisi dei rapporti fisiologici e psichici si è approfondita ed estesa, niuno può negare che anche sotto questo rispetto le vedute di Aristotile non abbiano abbracciato molta parte di vero, sebbene non penetrassero in tutti i particolari.

Che poi le indagini fisiologiche in conferma delle psicologiche abbondino anche di più nei *Parva Naturalia* è un fatto facilmente dimostrabile. Così nell'opuscolo *Dei sensi e delle cose sensibili*, ripetuto spettare al naturalista indagare quali siano i principii che stanno a fondamento della sanità e della malattia, non potendo nè questa nè quella aver luogo negli esseri privi di vita, egli dirige le sue speciali ricerche intorno ai colori, sapori, odori e sui profondi rapporti, che intercedono tra questi fenomeni e la vita sensitiva. Poi discute due questioni che si agitano ancora attualmente, cioè: 1° Se le nostre sensazioni possano dividersi all'infinito come i corpi o i movimenti dei corpi che le suscitano; 2° fino a qual punto sia possibile percepire due sensazioni nello stesso tempo. Nell'opuscolo della *Memoria* e della *Reminiscenza* le osservazioni fisiologiche e psicologiche sono condotte con una acutezza da lasciar ben poco a desiderare; ed in base alle medesime viene giustificata la distinzione della prima dalla seconda, se ne assegnano i caratteri proprii e comuni, si pone il fondamento delle associazioni delle idee, si distingue la memoria volontaria dalla involontaria, si stabiliscono i canoni fondamentali pel richiamo e riconoscimento delle cognizioni conservate nella memoria. Nè

mancano psicologi, i quali avvisano che gli studi posteriori intorno a questo argomento non hanno aggiunto gran che di veramente essenziale. Nell'opuscolo del *Sonno* e della *Veglia* Aristotile mette innanzi una teoria psicologica per spiegare questi due fenomeni, la quale viene generalmente ritenuta abbastanza esatta. Così nell'opuscolo dei *Sogni*, egli propone una spiegazione degli stessi, la quale connette strettamente questo stato psichico passeggero colla sensitività, e non pochi dubitano che sia poi stata surrogata da una più soddisfacente. Nell'opuscolo della *Divinazione*, egli presenta una confutazione moderata bensì, ma calzante, di questo pregiudizio tanto diffuso presso gli antichi e che non mancò di entusiasti anche nei secoli posteriori. Nell'opuscolo del *Moto degli animali* svolge una teoria mediante la quale il principio per cui alcuni esseri si muovono spontaneamente viene in ultima analisi riattaccato al Motore eterno da cui dipende tutto l'universo. Infine negli opuscoli della *Brevità* e *Longevità della vita*, della *Giovinezza* e *Vecchiaia* della *Vita* e della *Morte* abbondano osservazioni sagaci raccolte da tutta la serie degli esseri organizzati, di guisachè può dirsi che Aristotile con esse si fa iniziatore di una nuova scienza, la quale viene ora giustamente denominata Fisiologia comparata. Nè in questo ordine di ricerche hanno importanza minore i due altri trattati delle *parti degli animali* e della *generazione* dei medesimi. Anzi non sembra una esagerazione se aggiungiamo che lo spirito di osservazione dello Stagirita in questi opuscoli si mostra specialmente fertile, sagace ed esatto.

Venendo ora a trattare più particolarmente dei pregi e dei difetti delle ricerche fisiologiche e psicologiche di Aristotile in rapporto colla sua dottrina generale crediamo di poterle riassumere nel modo seguente.

Secondo noi il primo merito di Aristotile è di aver dato una importanza capitale agli studi psicologici. In fatto la sua Logica non è che un seguito ed una conseguenza dell'analisi dei procedimenti psichici intellettuali. La sua Rettorica e Poetica non sono che consettarii dello studio sagace e cosciente degli

istinti, degli affetti e delle passioni umane. La sua Morale si fondamenta nella volontà e nelle abitudini dell'anima, come la sua Politica piglia le mosse dalla natura dell'anima e si collega alle nostre tendenze sociali. Infine la sua Metafisica, fa richiamo continuo alla coscienza rispetto alla questione della essenza ed al grave problema degli attributi divini, di guisa che la vasta enciclopedia Aristotelica impronta in gran parte i suoi principii alla scienza dell'anima e sovente ne svolge i punti più delicati, ed è perciò che, se consideriamo nel loro insieme tutti i suoi scritti, vi troviamo una teoria generale delle varie funzioni dell' anima ed un' analisi particolare di ciascuna più o meno completa. In fatto Aristotile riconosce espressamente la necessità delle ricerche psicologiche e dello studio dell' anima per la condotta della vita non solo ma anche per l'arte e la scienza. La scienza dell'anima, dice egli, che è il fondamento dell' arte di persuadere come della morale e della politica, non è meno necessaria per farci comprendere la natura, giacchè l'anima è in qualche modo il principio degli esseri animati. In fatto l' animale o è un' anima o una parte dell'anima, o qualche cosa che non è del tutto senza anima; ed è perciò che chi studia la natura debbe sforzarsi di conoscere l'essenza dell'anima od almeno debbe sapere qual è l'anima o la parte dell'anima in virtù della quale tal animale è quello che è. Quindi l'evidente necessità di studiare l'anima e le affezioni che le sono proprie e che appartengono agli esseri animati a cagione della medesima. Nè basta ciò, perchè si debbe ancora cercare se i modi di essere dell'anima sono in lei tutti comuni col corpo a cui è unita, o se avvene alcuno che le appartenga in proprio ed esclusivamente. Inoltre non dobbiamo, come i primi filosofanti, limitarci a studiare l'anima dell'uomo, sebbene esso sia quello tra gli animali il meglio conosciuto da noi, perchè tutte le anime non sono della stessa natura e lo studio di una sola non potrebbe fornirci una scienza generale. D'altra parte non basta restringerci ad inutili generalità sopra l'animale in sè, termine vago ed insignificante per

la sua stessa generalità. Nè infine si può separare lo studio dell'anima da quello del corpo. Perocchè ciascun'anima è unita ad un corpo, disposto in una certa maniera per riceverla, e nulla è più singolare dei sogni dei Pitagorici, i quali s'immaginavano che le anime potessero entrare in ogni sorta di corpi, non potendosi gettare l'anima all'avventata in un corpo senza renderne ragione. Nè è meno importante pel filosofo di sapere se l'anima è assolutamente inseparabile dal corpo, giacchè in questa ipotesi essa sarebbe tutta del dominio della Fisica, e forse non vi sarebbe più filosofia all'infuori di questa scienza, attesochè la fisica è appunto quella scienza che si occupa dell'anima in quanto è inseparabile dal corpo.

Dal che appare manifesto che Aristotile pone in qualche modo la scienza dell'anima sopra il limitare della Fisica e della Metafisica collegandovi varie questioni che si discutono appunto nella Psicologia contemporanea. Laonde il Littré non dubita di affermare che: le premier travail physiologique, qui nous soit parvenu appartient à Aristote, et ce premier travail est un chef-d'œuvre. Description d'un nombre immense d'animaux, comparaison des parties entre elles, vues profondes sur les proprietès essentielles à la matière vivante, tout cela ce trouve dans les admirables ouvrages du percepteur d'Alexandre (*La Science au point de vue philosophique* pag. 246). Ed il Soury aggiunge: sans parler de la théorie de l'éther, nos physiciens retrouveront chez Aristote nombre de leurs idées naturelles sur les couleurs, la vision, le son et les odeurs. Aristote a fait plus que presentir la théorie des vibrations. Mais ce sont surtout le physiologistes contemporains, ce sont les savants chaque jours plus nombreux qui admettent que la psychologie n'est qu'un departement de la biologie, qui doivent reconnaître Aristote pour un précurseur, et à certains égards comme un maitre dans l'étude comparative de l'intelligence et des moeurs de l'homme et des animaux. La sensibilitè et la pensée, les passions et l'intelligence était bien incontestablement pour Aristote du domain des sciences biologiques. Toutes ses observa-

tions sont empruntées à la série entière des êtres organisés. Le *Traité de l'âme*, c'est un grand livre de psychologie comparée (*Bréviare de l'histoire du Matérialisme*, pag. 261). Pur facendo le nostre riserve intorno ad alcune conclusioni del Soury, ci accordiamo con lui rispetto ai meriti che egli rileva negli scritti psicologici dello Stagirita. Un secondo pregio della psicologia Aristotelica consiste nell'aver prevenuto un *desideratum* dello Spencer se non in tutti i particolari certo nei suoi punti fondamentali. In fatto egli esprime in qualche luogo il pensiero che la psicologia debba anzitutto incominciare col determinare le affezioni dell'anima in generale, cioè quelle che sono comuni a tutte le anime, poi quelle meno generali che sono proprie alle razze non incivilite, ed infine quelle che sono proprie alle razze incivilite, e tutto ciò coll'ordine dell'evoluzione di questi varii gradi. Ora è un fatto che Aristotile per determinare il progressivo svolgimento delle manifestazioni vitali prende le mosse dalla vita vegetativa comune a tutti i viventi e ne dimostra l'indipendenza dalle manifestazioni ulteriori più perfette, ed insieme la dipendenza di ciascuna manifestazione superiore da quella che le è immediatamente inferiore, di guisa che ciascuna manifestazione superiore implica la immediatamente inferiore, mettendo così in rilievo la legge di unità che regola l'evoluzione progressiva delle diverse manifestazioni della vita. E la ragione per cui le manifestazioni della vita si succedono in una serie cosifatta è perchè senza l'anima vegetativa non potrebbe esservi la nutritiva e la vegetativa può separarsi dalla sensitiva come avviene nelle piante. D' altra parte niuno dei sensi può sussistere senza il tatto, mentre questo è indipendente dagli altri, ragione per cui molti animali non hanno nè vista, nè udito, nè odorato e malgrado ciò vivono. Inoltre degli esseri forniti di sensitività alcuni si movono localmente altri no. Infine pochissimi hanno il raziocinio e la riflessione; per contro in tutti gli esseri mortali forniti di raziocinio si trovano parimente tutte le funzioni inferiori, ma non in tutti quelli a cui appartiene ciascuna delle altre funzioni inferiori, si

trova del pari la ragione, anzi ad alcuni non appartiene nemmeno la fantasia. Quanto all'intelletto speculativo è altra questione (*de Anima* II, c. 3). Quest'ultima clausola interrompendo la serie evolutiva naturale della massima manifestazione della vita, costituisce un punto essenziale della psicologia Aristotelica la quale abbiamo lungamente esaminato altrove.

L'Humbold non dubita di affermare che l'unità, la quale domina tutti i fenomeni mediante cui si manifestano le forze della materia è in Aristotile elevata a principio essenziale, e queste stesse manifestazioni sono sempre ridotte a movimento. Il Trattato dell'*Anima*, aggiunge egli, inchiude già il germe della teoria delle onde luminose. La sensazione della vista é prodotta da un moto, da una vibrazione del mezzo, che sta fra l'occhio e l'oggetto e non già da emanazioni dell'uno o dell'altro.

Egli paragona l'udito alla vista perchè anche il suono è effetto delle vibrazioni dell'aria. Raccomandando poi di applicare la ragione a cercare il generale nelle particolarità percepite dai sensi, abbraccia sempre l'insieme della natura e l'intiera connessione non solo delle forze ma anche delle forme organiche. Nel libro *Delle parti degli animali*, esprime chiaramente di credere alla gradazione per cui gli esseri si elevano successivamente dalle inferiori a forme più alte. La natura, secondo lui, segue uno sviluppo progressivo e non interrotto dagli oggetti inanimati ed elementari fino alle forme animate, passando per le piante. In tali gradazioni di forme i passaggi intermedii sono impercettibili. In breve il gran problema dell'Universo per lo Stagirita è l'unità della natura. In questa, come nota egli, con singolare vivacità di espressione, nulla di isolato, di sconnesso come in una cattiva Tragedia (*Cosmos*).

Un terzo pregio della dottrina psicologica di Aristotile è che sebbene non sia stato egli nè il solo nè il primo che abbia rivolto la sua attenzione ai fenomeni fisiologici e psichici, può tuttavia dirsi il primo che abbia cercato di dare una forma sistematica alle sue osservazioni mediante lo studio dell'uomo, in cui quelli si producono od egli stesso produce. Ora il metodo

da lui seguito per dare la forma scientifica alle sue indagini, considerato in rapporto coi metodi delle diverse scuole contemporanee, merita speciale attenzione.

In fatto, se male non ci apponiamo, tre scuole si contendono ora il campo della Psicologia. La prima è quella che pretende di sostituire del tutto la Fisiologia alla Psicologia. Che cosa è la Fisiologia, si chiede il Burdach? E risponde che essa è la dottrina, la quale in ultima analisi cerca di conoscere lo spirito umano, l'essenza dell'intendimento di guisa che tale ricerca costituisce appunto il suo problema fondamentale, ed è unicamente per risolverlo, che essa contempla l'uomo sotto tutti gli aspetti. La risposta del Burdach può, a buon diritto, ritenersi come l'espressione del concetto che gran parte dei Fisiologi contemporanei si fanno della Fisiologia.

La seconda non meno esclusiva della prima, ma in senso opposto, riduce tutta la psicologia alla dottrina delle facoltà dell'anima. Quindi tutto che la coscienza non attinge nella osservazione dell'anima stessa, per questa scuola non fa parte della scienza psicologica, e sarebbe follia cercarla con altri procedimenti. E siccome l'osservazione psicologica non apprende che i fatti psichici, così essa non può nè debbe trascendere questi limiti. Se non che rinchiudendo la psicologia nella pura osservazione interna non solo si escludono tutte le questioni intorno alla origine, natura e destinazione dell'anima, ma, mentre questa scuola pretende di essere la sola che possa dare la scienza dell'anima, nel fatto non si attenta neppure di darne una definizione.

La terza scuola invece riconosce un dominio proprio tanto alla Fisiologia quanto alla Psicologia ed insieme il loro rapporto. La Psicologia, scrive il Lewes, è la scienza della mente, la Fisiologia della vita; chi riconosce nella prima un carattere scientifico, ne determina lo scopo, che è quello di chiarire le leggi del pensiero, la natura e le prerogative dell'anima. Essa può attingere mezzi efficacissimi d'investigazione nella Fisiologia, nella stessa guisa che questa debbe cercare un solido appoggio nella Chimica e nella Fisica. Ma come ramo indipendente di

speculazione i suoi risultati non sono sindacabili nè dai canoni della Fisiologia, nè per ritenerli validi debbono in tutto mostrarsi conformi a questi. La Psicologia, per esempio, c'insegna che l'anima ha diverse funzioni, ciascuna delle quali può trovarsi in istato di temporaneo concitamento o di sospensione. Questo fatto stabilito, a quanto pare, da prove irrefragabili, regge in Psicologia, sebbene non peranco corroborato da alcun fatto corrispondente in Fisiologia, vuoi nella struttura anatomica del cervello, vuoi nella sua azione per quanto è da noi conosciuto. Qui manca la prova fisiologica e ne segue che se si ammettesse in modo assoluto la dipendenza della prima dalla seconda verremmo a dubitare di uno dei dati più incontrastabili della Psicologia. D'altra parte non è men certo che la Fisiologia del sistema nervoso debbe studiarsi libera da ogni ingerenza dei psicologi. A questi l'approfondire le leggi del pensiero, a quelli il compito non meno difficile che unisce la sensazione alle varie parti del sistema nervoso... Che cosa sia il pensiero non sappiamo e forse nol sapremo mai; lo stesso può dirsi della vita; ma il mistero disordinato può far luogo al mistero ordinato, cioè possiamo esaminare le leggi del pensiero e della vita; le prime spettano al psicologo, le seconde al fisiologo: a ciascuno la parte sua (*Fisiologia della vita giornaliera*, vol. II, p. 2).

È dunque manifesto che, secondo il Lewes e non pochi altri cultori della scienza antropologica, uno studio completo dell'uomo in rapporto alla questione, che stiamo esaminando, implica indagini fisiologiche e psicologiche tanto separatamente quanto nei loro comuni rapporti. Ed Aristotile che considerava l'anima come principio della vita e la mente del pensiero, doveva necessariamente riunire le due indagini, ed è questa necessità che giustifica pienamente la critica sagace che egli fa de' suoi predecessori, i quali avevano in generale limitate le loro osservazioni all'anima umana. Imperocchè sebbene questa sia indubbiamente la più elevata nell'immenso regno degli esseri animati, tuttavia, come nota Aristotile, una scienza generale dell'anima non può ricavarsi dallo studio di essa sola, ma debbe abbracciare

nel suo insieme tutti i viventi dalla pianta all'uomo, perchè la medesima abbia tutta l'estensione e profondità necessaria e sia costituita veramente sopra una base scientifica.

Ora ad attuare questo vasto disegno Aristotile osserva anzitutto che sebbene l'anima non cada sotto la percezione dei sensi esterni non per questo essa si sottrae alle nostre ricerche, giacchè può interrogare se stessa, esaminarsi. E siccome ogni conoscenza si riduce ad una assimilazione del soggetto all'oggetto, è chiaro che tale assimilazione non può essere più completa che nella conoscenza, che l'anima prende di se stessa, niente essendo più simile all'anima dell'anima stessa. Quindi l'osservazione psicologica è certamente uno dei mezzi per conoscere l'anima; ma aggiunge Aristotile, non è il solo, e nemmeno il più efficace, in quanto l'osservazione interna necessariamente, personale non è scevra di difficoltà e di incertezze. Bisogna dunque alla osservazione interna unire la esterna, anzi preferire questa a quella, perchè noi osserviamo meglio gli altri che noi stessi, come gli altri meglio osservano noi che se medesimi precisamente come dice il Bain nella sua dotta ed elaborata opera col titolo: *I Sensi e l'intelligenza.*

Appoggiandosi quindi a questo canone metodico Aristotile incomincia la sua trattazione con raccogliere diligentemente le osservazioni fatte da' suoi antecessori, sottoporle a severo esame e non accettarle o rigettarle se non dopo la loro verificazione, per quanto gli era possibile, sperimentale. Non sapremmo lodare abbastanza tale procedimento, se esso non fosse reso meno efficace dalla diffidenza che talvolta Aristotile dimostra rispetto alla osservazione interna. Non ignoriamo che Emanuele Kant parlando della stessa non dubita di scrivere che l'osservazione psicologica è un processo guari scientifico ed il cui risultato può facilmente condurre ad allucinazioni e non fornire tutto al più che la materia di un giornale autobiografico, e praticamente essere più difficile che l'osservazione diretta sugli altri. E la ragione che si adduce è che ciascun individuo rinchiuso nella cerchia delle proprie idee, della sua vita personale non sperimenta diretta-

mente che sè stesso e non può osservare in sè che un numero relativamente piccolo di fenomeni psichici per conoscere l'anima quanto essa è, che può fare, che soffrire. Ed è forse in seguito a considerazioni somiglianti che Aristotile per dare una forma scientifica alle sue ricerche, dopo la critica dei pensamenti dei suoi predecessori, continua collo studio comparativo dei gradi di manifestazione della vita nella natura animata e dei relativi fenomeni fisiologici; quindi prosegue collo studio dei rapporti di questi coi psichici ed infine cerca di determinare la natura di questi ultimi, come quelli che separano l'uomo dagli animali e lo costituiscono nella sua specie. Certamente Aristotile non trascura l'osservazione psicologica, ma, secondo noi, non vi insiste abbastanza o ne diffida troppo; quindi gran parte delle incoerenze e contraddizioni rilevate nella sua dottrina ci sembrano doversi appunto riferire a questa sua diffidenza nella efficacia della osservazione psicologica, la cui vera portata ci pare potersi rilevare dalle riflessioni seguenti.

È un fatto incontrastabile che le osservazioni degli altri sopra i nostri atti esterni e di noi sopra i loro non hanno valore scientifico se non in quanto possiamo verificarle in noi medesimi; così pure le osservazioni che facciamo sulle manifestazioni della vita degli animali, cui essi rivelano a noi coi loro atti esterni i soli, che possiamo osservare naturalmente o sperimentalmente, non hanno un senso, se non nella nostra coscienza. È evidente che i fenomeni psichici degli animali non si rivelano a noi che mediante segni esterni, nè potremmo sapere che sono segni, conoscere ciò di cui sono segni, se i fenomeni dei quali sono segni non fossero stati prima sperimentati da noi e non ne avessimo consapevolezza più o meno chiara e distinta. Laonde è da dire che tutto il valore che attribuiamo alla osservazione dei segni esterni che scopriamo negli altri animati dipende dall'osservazione interna dei fenomeni psichici corrispondenti.

Non è dubbio che la coscienza è personale, che l'atto di coscienza è necessariamente individuale, giacchè è sempre un individuo che osserva, e si osserva in un momento ed in una

circostanza particolare; ma non bisogna dimenticare che, ciò che l'individuo osserva in sè, sia esso filosofo o moralista, oratore o poeta, musico o pittore non si restringe sempre al solo elemento particolare, accidentale, ma spesso si estende pure a qualche altra cosa, la quale, come essenziale all'uomo, costituisce l'elemento identico e permanente in tutti gli uomini. Quindi giustamente pensa l'Hegel dove scrive, che il detto — *conosci te stesso* — è un precetto che non ha in sè nè nel pensiero di chi lo proclamò pel primo il significato di una semplice conoscenza di sè, cioè delle abitudini, del carattere, delle tendenze, delle imperfezioni dell'individuo, ma della conoscenza di ciò che vi ha di essenzialmente vero nell'uomo (*Fenom.* I, p. 1). Laonde chi ha il genio dell'osservazione filosofica si fa semplicemente uomo per osservare in sè semplicemente l'uomo.

Certamente nell'uomo l'elemento individuale e l'universale s'intrecciano talmente da fare sì che la parte, la quale spetta a ciascuno di essi sia difficile a discernere, ed è perciò che a vincere difficoltà siffatta si richiede un acume particolare, tuttavia non superiore alla potenza umana. Se non che Alessandro Bain crede di poter infirmare il testimonio della coscienza argomentando in questi termini: supposto pure che la coscienza sia infallibile, questa infallibilità non può esistere che per un breve momento, e non essendo applicabile che ad un solo individuo e per un breve istante, contiene il minimo di informazioni. Se vogliamo uscire da questo breve momento bisogna che ricorriamo alla memoria, e noi sappiamo quanto questa sia fallibile. Quindi finchè dura l'infallibilità non vi è scienza e quando la scienza potrebbe incominciare sparisce l'infallibilità (Ribot, *Psychologie anglaise*, pag. 239).

Se le cose fossero effettivamente quali le suppone il Bain niuno potrebbe dargli torto, ma, pare a noi, che egli non abbia riflettuto che, se possiamo osservare un atto psichico malgrado la sua transitorietà, ciò avviene perchè sotto ciò che passa e muta si trova alcunchè il quale non passa ma resta e permane. Ciò è tanto vero che, se nella serie fugace delle sensazioni,

dei sentimenti, dei pensieri niente si arrestasse e permanesse costante, sarebbe impossibile qualunque cognizione, l'osservazione psicologica non avrebbe nè soggetto nè oggetto. Chi non vede nella entità, che si denomina anima niente altro che una serie di stati psichici succedentisi gli uni agli altri, può certamente impugnare l'autorità della coscienza; ma se gli si domanda in qual modo possa ancora aver luogo non solo l'osservazione interna, ma l'esterna, non sappiamo che cosa potrebbe rispondere. In fatto il Mill comprese pienamente la difficoltà dove scrive: se parliamo dello spirito come di una serie di sentimenti, siamo obbligati di aggiungere di una serie che si conosce essa stessa come passata e come futura e siamo quindi ridotti a questa alternativa o di credere che lo spirito, l'Io, è qualche cosa di diverso da una serie di sentimenti attuali o possibili, oppure di accettare questo paradosso, cioè che qualche cosa che per ipotesi non è che una serie di sentimenti può conoscere sè stessa come una serie. Nè altrimenti giudica lo Spencer affermando che la proprietà che possiede un essere di conoscere una varietà di oggetti esterni e di accordare il suo modo di agire con fenomeni composti di diversa sorte, implica un potere di combinare molte impressioni separate... Tal potere alla sua volta implica qualche centro di comunicazione, il quale sia comune a tutti, essendo impossibile che esse siano coordinate senza di questo centro. In conseguenza il centro di comunicazione comune a tutte debbe essere *uno* (*Principii di Psicologia* I, p. 425).

Adunque, malgrado le obbiezioni che si sollevarono in passato e che si ripetono ai nostri giorni contro il testimonio della coscienza sta il fatto che, se questo viene rigettato, la scienza in generale ed in particolare quella dell'anima diventa impossibile, pur riconoscendo i grandi sussidii che essa può ricevere dalla Fisiologia e dall'Antropologia comparata.

La coscienza adunque non comprende soltanto il fenomeno individuale, attuale, istantaneo; perocchè se tutta la nostra natura interna, il nostro essere, non fosse che una successione di

stati fugaci noi saremmo inaccessibili a noi stessi, ed i vocaboli *Noi*, *Io*, non avrebbero senso in alcuna lingua. Intanto questi vocaboli di un uso tanto generale in tutte le lingue hanno certamente un senso ben determinato, poichè è in forza del medesimo che un individuo in istato normale si attribuisce sul testimonio della sua coscienza questo o quell'atto particolare non solo, ma se ne riconosce autore. Ora come mai potrebbe avvenire ciò se egli non si sapesse e non si sentisse come causa del medesimo, se non avesse coscienza di essere un potere attivo? La coscienza che io sono causa preesiste implicitamente e coesiste esplicitamente alla coscienza che io sono causa di certo atto particolare.

Che tale scienza in taluni casi sia oscura può accordarsi facilmente; ma che essa sia pure in germe in certe operazioni della nostra anima, è quello che non si può legittimamente impugnare. Dal che segue che la coscienza oltrepassa la sfera del mutabile e dell'individuale appunto perchè essa ha il suo fondamento in qualche cosa che non cambia, che permane.

Nè possiamo convenire con quelli i quali sostengono che aver coscienza non è conoscere, perchè conoscere è percepire un rapporto, cioè una differenza, e distinguere; laddove aver coscienza è semplicemente trovarsi in questo o quello stato di modificazione interna soggettiva.

In una parola per essi la coscienza è la forza stessa presa soggettivamente, lo stato interno della forza (*Rivista scientifica*, 7 settembre e 28 dicembre 1872). Se non che è facile osservare che l'espressione *stato soggettivo* non può avere alcun senso per un essere che non conosce lo *stato oggettivo*. Inoltre è egli possibile separare la nozione di coscienza da una scienza qualechesia? E questa nozione non è forse implicata nei termini stessi della definizione, che vorrebbe dissimularla? Se la coscienza è lo stato soggettivo di una cosa, ciò non può significare altro se non che in tale stato la forza è per sè ciò, che essa è in sè, ed essere per sè non può significare altro se non che essa è ciò, che è, il che essa forza non può sapere se non distinguendo

in sè due stati cioè lo *stato oggettivo* e lo *stato soggettivo*. Quindi non si ha diritto di dire: la sensazione più completamente isolata, più indecomponibile, un atomo di sensazione non esclude la coscienza, perchè quell'atomo di sensazione, il quale d'altronde non è che una finzione, implicherà sempre, se è una sensazione, due stati, l'oggettivo e il soggettivo, il cui rapporto percepito è appunto un atto di coscienza. Ammettiamo con Leibnitz percezioni sorde ed oscure, con Herbart rappresentazioni, che sono nella coscienza senza che ne sia attualmente conscia; si può anche aggiungere col Wundt che bisogna riferire l'origine della coscienza allo svolgimento logico di una attività incosciente; si può supporre coll'Hartmann una trasformazione possibile di nozioni incoscienti in coscienti e riconoscere con lui che non si vede apparire nel più alto grado dello sviluppo che ciò, che era già presente nei gradi inferiori (*Dell'Inconsciente*, v. 1, p. 286-423); ed ancora sostenere coll'Hamilton che la sfera delle nostre modificazioni coscienti non è che un piccolo cerchio posto al centro di una sfera più vasta di stati psichici ed attivi di cui non abbiamo coscienza, che pei loro effetti (*Letture sulla Met.*, v. 1, p. 339): ma accordando che si dia una sorta di intelligenza senza coscienza, una coscienza incosciente per così dire, ciò importa sempre il dovere di riconoscere nel pensiero e nella coscienza funzioni che non si debbono confondere coll'osservazione dei fatti di coscienza, uno stato di potenza distinto dallo stato di atto. Ed Aristotile stesso già notava che la coscienza osservandosi distingue in sè stessa l'atto e la potenza, il per sè e l'in sè. Quindi se la trasformazione di uno stato psichico incosciente in cosciente è possibile ciò avviene unicamente perchè il limite della coscienza e della incoscienza non è che il limite tra l'atto e la potenza della coscienza stessa. E di vero, una cosa, che per natura si sottraesse alla coscienza, fosse al di fuori della potenzialità della coscienza, non sarebbe più una cosa psichica, così che tra l'incosciente ed il cosciente per noi vi corre la stessa relazione che intercede tra la potenzialità e l'attualità della coscienza.

Adunque l'osservazione psicologica è un procedimento legittimo e scientifico, anzi è il solo che ci permette di cogliere nell'individuale l'universale, di distinguere sotto il contingente e l'accidentale, che passa, l'essenza, che permane. Quindi il torto di Aristotile non è certo di averlo adoperato; ma bensì di non aver abbastanza approfondito l'atto dell'osservazione psicologica, di non aver analizzato la natura di questa funzione dell'anima, come fece di altri procedimenti, i quali servono bensì alla verificazione dell'osservazione psicologica, ma da soli non possono surrogarla. Egli che sostiene giustamente che molte delle funzioni della intelligenza sono legate a quelle dell'organismo, avrebbe facilmente potuto aggiungere che il perfezionamento del medesimo trasmesso per eredità, cospira al perfezionamento delle funzioni intellettuali. Al suo acuto sguardo non avrebbe dovuto sfuggire il fatto che di generazione in generazione gli individui, mediante il linguaggio, se non ricevono un tesoro di idee belle e fatte, ricevono almeno disposizioni più favorevoli ad acquistarle. Ciò è visibile nelle tendenze di razza, nello spirito nazionale dei popoli, e niuno a suo tempo meglio di lui, che aveva raccolto le costituzioni politiche di parecchi stati, avrebbe potuto mettere questi fatti in maggior luce. Vero è che se queste trasmissioni ereditarie si rivelano con taluni effetti incontrastabili, non bisogna tuttavia esagerarli come pensano alcuni, i quali non vogliono vedere che i limiti di quegli effetti si manifestano specialmente nell'individuo. La ragione è che la grandezza dell'uomo sta precisamente nell'essere egli una persona, nel dover specialmente a sè ciò che può divenire, nell'aver in sè la forza di rompere la catena dell'eredità, contrassegno dell'animalità. Negli animali la purezza dei generanti si misura dai loro generati; non così nell'uomo. La legge superiore della sua natura conferisce ad ogni individuo umano il diritto, il dovere e il potere di creare in sè la sua personalità, e di tutte queste prerogative siamo consapevoli soltanto per l'osservazione psicologica, per testimonio irrefragabile della coscienza (Conf. Chaignet, *Psychologie d'Aristote*, pag. 600).

In fatto il filosofante come l'uomo del volgo quando interroga lealmente la sua coscienza, ne ascolta la voce interna, ne segue i responsi, non può, purchè il voglia potentemente, non essere onesto; egli sente, sa di aver questo potere e tutti i sofismi di una ragione traviata od allucinata, almeno nei primordii, non giungono a scuotere tale persuasione; ed è perciò che quanto più l'uomo ascolta questa voce, ne enuncia fedelmente i responsi, tanto più il suo linguaggio acquista grandiosità ed efficacia. Quindi se, ad esempio, Platone nella *Morale* e nella *Teodicea* si eleva al disopra di Aristotile, ciò proviene da che il primo, meglio del secondo, attinse alla osservazione psicologica. Dall'analisi dei fatti psichici fu naturalmente condotto a distinguere nettamente il corpo dall'anima ed affermarne l'unità e la sostanzialità. Quando l'anima si concentra in sè stessa, aggiunge egli, riflette sopra i proprii atti, questi le si rivelano chiaramente, e tale chiarezza si spande pure sulle nozioni che può scoprire in sè stessa; nozioni che non riguardano soltanto lei, ma si applicano pure al mondo esterno, il quale senza di quelle resterebbe incomprensibile, giacchè tali nozioni non sono che le leggi stesse delle cose in quanto apprensibili dalla nostra intelligenza. Rivolgendo poscia la sua attenzione sulla natura dell'anima non tarda a discoprire che la vita umana è un enigma insolubile, l'uomo un essere più degno di compassione che di studio se tutto per lui finisce quaggiù; se non si riattacca a qualche cosa di più sublime, in una parola, se l'anima non sopravvive alla distruzione del corpo non solo, ma se non conserva la sua coscienza personale. Ed è perciò che egli l'immortalità dell'anima innalza a teorema fondamentale, ne raccoglie diligentemente le prove, le classifica, le discute, ne dimostra il valore, affinchè possano essere accolte dalla ragione filosofante con piena convinzione.

Aristotile, invece, che fa i più lodevoli sforzi per subordinare al νοῦς supremo tutte le forze ed attività dell'universo, per diffidenza alla osservazione psicologica non sa o non vuole ricondurre alla potente unità dell'anima umana tutte le sue funzioni,

e quindi pone nella stessa un dualismo insuperabile. Movendo dal presupposto che ogni entità finita risulta necessariamente di materia e forma, è condotto logicamente a definire l'anima l'atto o l'entelechia di un corpo organico. Platone aveva affermato che l'anima non può essere contemplata che dagli occhi dello spirito; Aristotile invece pur concedendo che l'anima possa interrogare sè stessa, vedersi mediante l'osservazione interna, diffida di questa e crede che si possa meglio vedere coll'osservazione esterna, ed è perciò che fin dal principio dichiara e ripete in più luoghi che lo studio dell'anima non è che un ramo della storia naturale, e per timore di essere frainteso, aggiunge che lo studio dell'anima spetta propriamente a quello che studia i fenomeni dell'anima in quanto sono uniti alla materia, ad un corpo organico, quindi sebbene insista sulla distinzione dell'anima dal corpo, affermi che l'anima non è il corpo, aggiungendo che essa è l'atto di un corpo organico, deve necessariamente conchiudere, che essa si distrugge colla distruzione del corpo di cui è atto.

Considerando l'anima come principio della vita, con ragione egli allarga il suo studio a tutti i viventi; e siccome egli conosceva la storia naturale come niun altro l'aveva saputa prima di lui, e tenuto conto del tempo in cui viveva, come pochi l'hanno saputa dopo di lui, le sue acute indagini fisiologiche sulle diverse manifestazioni della vita nel vasto regno organico costituisce un suo merito capitale. Ma mentre lodiamo il suo sforzo di cercare una definizione dell'anima che convenisse ad ogni essere vivente, e fino ad un certo punto sia giustificata la sua polemica contro i suoi predecessori, i quali non avevano mirato che all'anima umana, tuttavia si può giustamente congetturare che ciò, che aveva potuto rattenerli in questi limiti sia stata la considerazione che, volendo comprendere in una sola definizione ogni genere di anime, l'anima umana non poteva più distinguersi da ogni altra anima per qualità proprie ed essenziali, ma soltanto per gradi di sviluppo e di funzioni, e quindi ritenerla corruttibile e mortale come tutte le altre. Ed

Aristotile comprese perfettamente la necessaria conseguenza dalla sua definizione dell'anima umana come atto di un certo corpo organico, e per non urtare troppo apertamente contro l'insegnamento del suo maestro e la tradizione intorno alla immortalità dell'anima, fa accedere all'anima umana dal di fuori il νοῦς, il quale come eterno sopravvive alla distruzione dell'anima propriamente detta, ma senza coscienza e senza responsabilità delle opere compiute dall'uomo, nella sua temporanea unione con lui.

In fatto egli oppone recisamente l'intelletto all'anima come atto del corpo come ciò che è immortale ed eterno a quello, che è mortale e transitorio, come cerca di mettere nella più viva luce i caratteri essenziali che differenziano le funzioni dell'anima da quelle dell'intelletto. La sensazione, dice egli, ci fa conoscere l'oggetto corporeo singolare, l'intelletto l'universale che non cade sotto i sensi. Vero è che Aristotile attribuisce esplicitamente, come abbiamo rilevato a suo luogo, al senso la funzione di giudicare, il che ha potuto indurre taluno a credere che egli confondesse una delle funzioni dell'anima atto del corpo colla funzione propria dell'intelletto, ma tale confusione non è possibile nella dottrina dello Stagirita, giacchè secondo lui il senso giudica delle cose sensibili, laddove l'intelletto giudica delle cose intelligibili; il giudizio del senso cade sempre sulle cose singolari, quello dell'intelletto sulle universali.

Ma se l'intelletto è sotto tutti gli aspetti essenzialmente diverso dall'anima, un altro genere di anima, un'entità divina che accede all'uomo dal di fuori, in qual modo potrà ancora formare unità coll'anima stessa? Che Aristotile supponga spesso tale unità è indubitato, ripetendo che il soggetto che sente ed intende come sente ed intende così giudica. Ma per rendere possibile tale unità sarebbe necessario che l'intelletto fosse una facoltà dell'anima e perchè fosse una facoltà dell'anima sarebbe necessario che appartenesse alla sua essenza, come appartengono le altre funzioni che Aristotile attribuisce all'anima, come il sentire, l'immaginare, il ricordare. Ora secondo la sua costante

dottrina ciò è impossibile perchè l'intelletto come un'altra specie di anima è di sua natura eterno ed immortale mentre l'anima è di sua natura mortale e temporanea.

Ma perchè Aristotile fa accedere all'uomo dal di fuori questo intelletto interrompendo la serie dello svolgimento delle funzioni dell'anima umana, e costituendo così un dualismo psicologico assolutamente contrario al testimonio nella coscienza? La prima ragione bisogna ripeterla dalla sua diffidenza nella osservazione psicologica, nel testimonio della coscienza; la seconda dalle esigenze della scienza. Per la prima direzione ricevuta dal padre, pel genere di studi a cui si era consacrato fino dalla prima giovinezza, pel bisogno di ordinare gli immensi materiali che dovevano servirgli a dettare la sua immortale *Storia degli animali*, Aristotile era stato naturalmente condotto allo studio dei fenomeni naturali ed organici e per quanto lo consentivano le condizioni del suo tempo, ad illustrarli con svariati e pazienti esperimenti, quindi a dare una grande e legittima importanza alla osservazione esterna ed alle cognizioni acquistate mediante i sensi. Ma Aristotile, non meno di Platone, comprendeva che l'oggetto della scienza non può essere che ciò che è sempre ad un modo in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, cioè l'universale ed il necessario; e siccome l'universale, il necessario, non può essere conosciuto dal senso; così egli all'anima atto del corpo, aggiunse l'intelletto il quale ha appunto per oggetto il necessario, l'universale. Aristotile afferma in generale non darsi scienza che dell'universale, od almeno di ciò che accade d'ordinario, cioè di ciò che avviene costantemente in una data maniera. Laonde sebbene accordi ai sensi anche la cognizione delle qualità comuni, come il moto, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità in quanto tutte queste qualità, secondo lui, sono percepite pel movimento o la negazione dello stesso, ed ancora che la natura ci ha fornito di più sensi e non di uno solo perchè ci sfuggano meno le qualità comuni concomitanti, ed accordi ai sensi una certa operazione astrattiva mercè la quale le qualità comuni vengono considerate quasi come separate dagli

oggetti, tuttavia egli ritiene come una massima fondamentale che il senso è del singolare come l'intelletto dell'universale.

Ma se l'universale è solo oggetto dell'intelletto, che cosa è in ultima analisi l'universale? Talvolta per universale Aristotile sembra intendere ciò, che gli scolastici nominarono poi *individuo vago*, il pensiero del quale mette sempre capo ad un individuo reale. Certamente tale pensiero si può replicare successivamente per molti individui reali, così che il poter sempre pensare nuovi individui reali simili è appunto ciò che significa un universale così fatto. Ma la possibilità di replicare un tale pensiero indefinitamente è una proprietà del pensiero stesso non della cosa individua reale. Quindi questo universale non può costituire l'universale della scienza.

Che se poi si domanda, perchè gli individui reali, eguali o simili si dicono dello stesso genere o della stessa specie, Aristotile risponde: perchè essi hanno alcunchè di comune generico o specifico, e questo alcun che comune è la ragione della loro eguaglianza o simiglianza. Ma se si chiede ulteriormente, questa ragion comune diversa dalle singole cose, che sia in sè stessa, Aristotile non potrebbe rispondere altro se non che essa è un'idea e non le cose stesse, che sono per loro natura individuali e non comuni. In fatto egli ripete spesso che l'artista, chiunque esso sia, lavora sempre secondo un'idea, la quale preesiste scevra da ogni materia reale, essendo questa appunto la materia che l'artista debbe lavorare secondo l'idea che ha nella mente. Quindi oltre le specie, che sono nelle cose reali, egli deve riconoscere altre specie separate, che sono nel dominio della mente, intendendo per separate prive della materia reale. Vero è che in nome di Aristotile si potrebbe osservare che la scienza debbe spiegare i fenomeni e dimostrarne le cause: ora l'idea, sebbene essenza delle cose, anzi perchè essenza, non può esistere separata dai fenomeni, e se si separa ciò accade appunto per opera della astrazione, ed è questa idea, che si trova nella mente dell'artista. È facile rispondere che tale istanza deriva dalla dottrina secondo cui ogni idea ha la sua origine dalla

percezione sensibile, e non è che una veduta dello spirito astraente dalle condizioni individuali connesse colla percezione sensibile come appunto insegna Aristotile. Il quale per altro non è sempre fermo su questo punto, giacchè, nel primo della *Metafisica,* capo nono, afferma che l'identità della specie in sè e nelle cose è una metafora e nel *de Anima* aggiunge che la quiddità o essenza, ad esempio della scure, che è nell'intelletto di chi intende la scure, è impossibile che sia la stessa di quella che è nella scure reale (II, 1, § 3). Anzi, procedendo in questo indirizzo, avverte che nell'ordine intelligibile vi sono non solamente le specie prossime alle cose reali, ma sopra queste vi sono i generi, e questi riducibili alle categorie, e sopra le categorie altri generi come l'uno, l'ente, l'essere e sopratutti una mente suprema, la quale non solo è separata dai sensibili secondo ragione, cioè per astrazione, ma assolutamente per attualità e sostanza, come vi sono pure altre intelligenze in atto separate da ogni materia, per natura e non per astrazione, ed in questo senso afferma che le sostanze risultanti di materia e forma inesistono nelle specie e nei generi (*Categ.* 5), epperò sono questi, che precedono i singolari; che il nome e la definizione, ossia le essenze delle specie e dei generi si predicano delle sostanze singolari, esprimendosi in tal modo la natura di queste, quindi essere necessario che esse siano appunto quella essenza stessa, che è nel genere e nella specie, altrimente non sarebbero (*ibid.*); che così e non altrimente si conoscono i singolari, cioè riconoscendo in essi quella essenza, cui percipiamo nei generi e nelle specie dove essa soltanto è conoscibile (*Anal. post.* II, 11); infine che queste specie o idee sono appunto ciò, che è eterno *ἀΐδιον*, fondamento di ogni scienza e dimostrazione.

Laonde nella *Metafisica* parlando della Filosofia prima afferma che ad essa sola spetta di speculare intorno all'ente come ente ed intorno a quelle cose universali che inesistono in esso come ente; *καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν* (V (VI)). Quindi non solo ammette una sostanza prima assolutamente immateriale, eterna, immobile, scopo del moto di tutte le altre cose, ma ancora che

essa è il puro oggetto della filosofia prima, il quale oggetto può riguardarsi come duplice, cioè l'ente come ente e le cose che inesistono in lui come tale. Ora le cose che inesistono nell'ente come tale sono appunto gli intelligibili primi che non si apprendono che toccandoli immediatamente, e sono il fondamento di tutte le possibili cognizioni umane, poichè si parla di cose immobili e separate, ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ ἀκίνητα. Con che egli riconosce certi primi intelligibili non separati dall'ente per sè, ma assolutamente separati dalle cosi sensibili, quindi debbe pure ammettere che le cose, le quali sono in tal guisa, sono intelligibili per sè, e la scienza, che ha tali oggetti, è comune a tutti i generi delle cose, in quanto esse possono considerarsi come enti ed hanno quelle proprietà che spettano all'ente come ente. In conseguenza Aristotile ammette che l'universale debbe considerarsi: 1° come separato dalle cose sensibili ed inesistente nell'ente come ente; 2° come comune agli enti sensibili e materiali, ma esistente indipendentemente dagli stessi e prendendoli logicamente ed ontologicamente, sicchè il comune nei sensibili è una partecipazione a quell'universale. Adunque se da questi passi di Aristotile è dimostrato che gli universali sono essenze separate dalle cose sensibili ed individuali, anzi ne sono la loro ragione ultima, è manifesto che non possono derivare dalle cose sènsibili e debbono preesistere alle medesime. In una parola gli universali sono essenze separate non per astrazione ma per natura dalla materia, non possono quindi esssere forniti dalla percezione sensibile ma soltanto essere appresi dall'intelletto toccandoli, cioè apprendendoli immediatamente.

Laonde, se mettiamo in riscontro le due direzioni della dottrina Aristotelica rispetto alla gnoseologia, da una parte abbiamo che la percezione sensibile e l'induzione sono l'unica sorgente delle nostre cognizioni, non esclusa la cognizione dei principii primi, fondamento necessario di ogni dimostrazione, poichè secondo il noto testo se gli stessi πρώτα νοήματα non sono fantasmi, non possono intendersi senza fantasmi; dall'altra abbiamo che coi sensi e per mezzo di essi non possiamo giungere

ad alcuna scienza, essendovi tra questa e l'esperienza una distanza insuperabile, giacchè non si sa veramente che quando si conosce l'universale ed il necessario, e ogni dimostrazione debbe muovere da qualche universale e necessario preconosciuto in sè, e questo non può essere appreso che dall'intelletto toccandolo, cioè intuendolo immediatamente. Ed è perciò che Aristotile in taluni luoghi si esprime precisamente come Platone, affermando che il sensibile è inferiore all'universale ed ha poco o nulla del vero essere (*Met.* VI (VII), e l'esperienza sta alla vera scienza come l'azione di una cosa senza vita all'attività consapevole di sè (*ibid.*).

Queste incoerenze e contraddizioni della gnoseologia Aristotelica sono indubbiamente una conseguenza logica della sua diffidenza verso l'osservazione psicologica, della riflessione dell'anima sopra le proprie operazioni e sopra gli oggetti delle medesime. In fatto l'opposizione che abbiamo rilevato tra le due direzioni si riproduce egualmente in tutte le altre parti della dottrina Aristotelica. Imperocchè, sebbene in varii luoghi dell'*Organo* si accenni a principii come preconosciuti e si pongano a fondamento di ogni dimostrazione, tuttavia Aristotile svolge a preferenza le regole che poggiano sulla osservazione ed esperienza. Ciò è manifesto nella teoria del giudizio, nella determinazione dei termini di possibile, impossibile, accidentale, futuro, vero, falso, e parimente nello svolgimento della teoria del sillogismo.

Nella *Morale* poi il predominio del sensibile sull'intellettuale si rivela anche maggiormente, attesochè il morale non dipende soltanto dalle esigenze della intelligenza, ma anche dai fini esterni, quindi la felicità umana è inseparabile dal possesso dei medesimi. Certamente non insegna che i beni esterni debbano misurarsi dal piacere e dal dolore, anzi sostiene che il piacere non è un bene, e che vi è pure un falso piacere, ma tale misura rimane in certo modo in fondo alla sua dottrina. Il sapere appartiene senza dubbio anche per lui alla virtù, ma questo è il sapere pratico di ciò che conviene fare, diverso dallo spe-

culativo. il cui oggetto è il vero, quello che non può essere altrimenti, il necessario, l'universale. Inoltre secondo lui non si può aver il sapere del bene senza di già possedere una buona indole e un buon volere; di guisa che l'indole buona è il primo e più importante requisito, sebbene una virtù perfetta non sia possibile senza il sapere, giacchè colla sola buona indole senza il sapere vi può essere bonomia ma non virtù (*Et. Nic.* VI, 13). Ma in opposizione a questa direzione empirica Aristotile insegna egualmente che il sapere è più elevato della virtù anzi il sapere speculativo costituisce la stessa virtù divina, per cui esistono tutte le altre puramente umane ed etiche; che lo speculare in sè è in pari tempo la cognizione e fruizione del bene assoluto, e che la somma e vera felicità è riposta nella contemplazione del medesimo, ed il perfetto vivere dell'uomo, la sua felicità perfetta consiste nel vivere della vita di quello che in lui vi è di divino, cioè della vita del νοῦς la vita del quale è l'atto contemplativo.

Questa opposizione profonda tra la tendenza empirica e speculativa che si rivela di continuo nella dottrina generale di Aristotile ha, secondo il nostro avviso, il suo fondamento: 1° nell'aver non solamente distinte le funzioni del νοῦς da quelle dell'anima, ma di averle separate assolutamente e posta una differenza essenziale tra la natura dell'intelletto e quella dell'anima; 2° nell'aver concepito il νοῦς che accede all'uomo dal di fuori come una pura potenzialità, la quale non può erompere all'atto, se non per l'azione di un altro νοῦς già per essenza in atto. Dalla prima tesi deriva logicamente la sua dottrina della mortalità dell'anima, della impersonalità dell'intelletto per la dissoluzione del corpo, e subordinatamente l'eudemonismo della sua morale. Quindi con ragione mettevamo in rilievo che l'ignoranza cosciente o incosciente di Aristotile sulla vera destinazione dell'anima umana si riverberava su tutta la sua dottrina. Dalla seconda la necessità di interporre tra l'intelletto in potenza e l'atto d'intendere l'intelligibile contenuto, nel fantasma la luce dell'intelletto agente che deve illuminarlo

perchè quello passi dalla potenza all'atto. Aristotile stesso osserva che una mera potenzialità è una astrazione, e nella realtà non vi può essere potenzialità disgiunta da certo grado di attualità. Se l'intelletto è una forza spirituale, questa è necessariamente, come giustamente osservava Leibnitz una *vis activa actum quemdam sive ἐντελέχεια continens, atque inter facultatem agendi abstinendique ipsam media est et conatum involvens atque ita per se ipsam in operationem fertur* (Vol. II, pag 20. *Dutens: ἐντελέχεια ἡ πρώτη idest nisus quidam seu vis agendi primitiva* (*ibid.* pag. 196). Unificato l'intelletto coll'anima, lo svolgimento della cognizione procede naturalmente dalla sensazione alla percezione, dalla percezione al pensiero, dal pensiero alla coscienza. La riflessione nella intelligenza stessa scopre le leggi del pensiero, perchè essa intelligenza è innata a sè stessa: quindi la massima peripatetica, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* diviene vera ma coll'aggiunta di Leibnitz, *nisi intellectus ipse.* Ed Aristotile, come abbiamo dimostrato, ha precisamente supposto ciò in tutti quei luoghi in cui attribuisce all'intelletto la apprenzione immediata degli assiomi, i quali tutti sono compresi nel principio di contraddizione la cui precognizione è necessaria ad ogni dimostrazione.

Generalmente i moderni espositori di Aristotile trattando del paragone che egli fa del νοῦς δυνάμει colla tavola su cui nulla è scritto, si sforzano di dimostrare che il famoso pronunciato, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, non può applicarsi ad Aristotile nè dimostrare il suo empirismo, come s'intende comunemente. Certamente che se insistiamo sulla sua direzione speculativa è un fatto che egli ammette l'intuizione immediata degli assiomi e degli universali che inesistono nell'ente come ente, e dell'ente per eccellenza separato da ogni materia per natura ed essenza e non solamente per astrazione, e sotto questo aspetto la massima non gli è applicabile. Ma se badiamo alla sua tendenza empirica, gli è applicabile, ma in senso diverso da quello inteso dall'empirismo. Non

è dubbio che per Aristotile la percezione sensibile non scrive nulla direttamente sulla tavola rasa; ossia non è mai la percezione sensibile che mediante trasformazioni od astrazioni diventi intellezione. L'intelletto in potenza non può passare all'atto d'intendere se non ha presente l'intelligibile medesimo, perchè lo intende toccandolo. Ma rimane verissima la massima se si riflette che l'intelligibile, il quale deve toccare l'intelletto, perchè questo intenda effettivamente, è contenuto nel fantasma e questo debbe essere necessariamente somministrato dalla percezione sensibile. Laonde, se Aristotile conviene cogli empirici rispetto alla percezione sensibile, come punto di partenza per spiegare l'origine della cognizione, si separa da essi *toto cœlo* riguardo al modo in cui avviene l'intellezione. Per Aristotile l'intelletto in potenza, come non è misto ad alcuna cosa corporea, nè abbisogna di organi corporei per le sue funzioni, così non è mai in contatto con alcunchè di corporeo e nemmeno coi fantasmi sebbene questi, pur essendo forme sensibili, siano senza materia.

Ma senza insistere ulteriormente su questo dualismo insuperabile e sulle sue conseguenze, riconosciamo volontieri che Aristotile ha cercato di eliminarlo nella sua concezione dell'universo. Nella realtà ogni essere percepibile è un composto di materia e forma, un *σύνολον*; ma debbe aggiungersi che quello, che impedisce al sussistente di essere pura forma, *τὸ τί ἦν εἶναι*, è la materia. Quindi questa è il fondamento della pluralità delle cose e delle accidentalità. È la materia che pone ad un tempo un limite alla scienza, perchè ciò, che è individuale, non è intelligibile nei limiti in cui si trova per sè implicato nella materia. Se non che nel concetto di Aristotile la materia e la forma sembrano alcun che di scorrevole, nel senso che quello, che è materia sotto un aspetto, è forma sotto un altro; così; ad esempio, il legno da costruzione è materia rispetto alla cosa fatta, ma riguardo all'albero non ancora tagliato è forma. Laonde sotto questo rapporto la universalità delle cose può riguardarsi come rappresentata da una scala

immensa, l'infimo gradino della quale è costituito da una prima màteria πρώτη ὕλη, la quale non è affatto forma, ed il gradino più elevato da una forma assolutamente priva di materia. La materia prima quindi è una mera potenzialità senza alcuna attualità; la forma pura una assoluta attualità senza alcuna potenzialità. Tutto quello che si trova fra questi due estremi, partecipa della potenzialità ed attualità ma in modo, che, quanto più l'essere si eleva nella scala, tanto più diminuisce la prima ed aumenta la seconda, sebbene non possa mai giungere alla attualità assoluta perchè la materia per sè, come privazione di forma, come στέρησις, non può mai giungere pienamente all'attualità e quindi alla intelligibilità.

Il rapporto della materia alla forma pensato logicamente nella realtà si riproduce come rapporto della potenzialità all'attualità, le quali espressioni introdotte primamente da Aristotile ne caratterizzano insieme la dottrina. Egli rende sensibile tale rapporto, paragonandolo col rapporto di ciò, che non è lavorato a ciò che è lavorato, del bronzo alla statua, dell'architetto al costruttore, di chi dorme a chi è svegliáto. Il granello di seme è potenzialmente l'albero, l'albero formato è tale attualmente; il fanciullo è in potenza geometra, l'intelletto è in potenza gli intelligibili. In generale dunque è in potenza tutto ciò che, date certe condizioni, può passare all'atto, le quali condizioni inesistono nello stesso essere in potenza come appetito e desiderio, ma debbono attuarsi da un altro essere già in atto. L'entelechia invece indica l'attualità, l'atto compiuto, lo scopo raggiunto, la realtà effettuata, l'azione in cui l'atto e il compimento di esso coincidono come vedere ed aver veduto, intendere ed aver inteso, mentre nelle azioni che continuano, come imparare, camminare, risanare, le due cose sono distinte. In questo modo di concepire la forma o entelechia o attualità e nel rannodarla alla potenzialità sta una differenza essenziale tra Platone ed Aristotile, perchè il primo contrappone l'idea come permanente e stabile alle cose che mutano continuamente, il secondo invece contrappone la forma come scopo raggiunto

al passaggio continuo dalla potenzialità all'attualità, idea feconda che penetra tutta la speculazione contemporanea.

Sopra questo stesso rapporto Aristotile fonda specialmente il rannodamento dell' universo alla Divinità. Cronologicamente secondo Aristotile l'attuale è sempre anteriore al potenziale e non solamente secondo il concetto, giacchè non si può parlare di potenziale se non riferendosi all'attuale, ma anche cosmologicamente, perchè il possibile non diviene reale che per opera di un reale già in atto, l'informe non prende forma se non per opera di ciò che ha già attualmente forma; il che importa cronologicamente e cosmologicamente una realtà prima tutta attualità. E siccome ogni passaggio dal potenziale all'attuale implica un movimento, così questo è solo possibile, quando già esiste un principio del movimento, un motore primo. Questo poi debbe essere tale che l'attualità sia la sua essenza, perchè ciò che è soltanto potenziale non può da sè passare alla realtà, nè essere principio di movimento, ossia motore primo assolutamente.

Ontologicamente dal concetto di potenzialità risulta egualmente che il motore primo, l'ente eterno e necessario non può essere potenziale, perchè ciò, che per sua natura è mero potenziale può essere o non essere, e quello che è tale è transitorio; invece ciò, che è assolutamente intransitorio non può essere, che attuale. In fatto, se la potenzialità fosse la prima cosa, sarebbe possibile che nulla esistesse, ciò, che contraddice al concetto dell'assoluto e necessario, il quale esclude il poter non essere.

Moralmente la potenzialitá implica la possiblità di passare all'opposto; chi ha la potenza di star bene, ha pure quella di cader ammalato; chi ha la potenzialità di far il bene, ha pur quella di fare il male. In conseguenza l'attualità è per ogni riguardo superiore alla potenzialità, e quella sola conviene all'eterno. Inoltre se il rapporto di potenzialità ad attualità è identico a quello di materia a forma, gli argomenti in favore di un essere, che sia forma assoluta, possono anche presentarsi in questo modo. La posizione in un estremo di una materia prima asso-

lutamente senza forma implica la posizione nell'estremo opposto di una forma pura assoluta. Ma poichè il concetto di forma si scinde nelle tre determinazioni fondamentali di causa motrice, di causa formale e di causa finale; così l'eterno è pure il primo motore, il primo intelligibile, lo scopo assoluto ossia il sommo bene.

Tutti gli altri attributi della divinità conseguono necessariamente da queste premesse. In fatto essa è una, perchè il fondamento della pluralità dell'essere sta nella materia, ed essa come forma pura è immateriale. È immobile ed immutabile, altrimenti non sarebbe motore primo ed attività assoluta. E vivente, perchè è scopo attivo di sè stessa, atto perfetto; è intelligibile ed intelligente, perchè assolutamente immateriale, è intelligenza pensante, perchè per essenza intende sè stessa, e solo sè stessa; perchè, se avesse per oggetto cosa diversa da sè, dovrebbe passare dalla potenzialità all'attualità. Essa è lo scopo assoluto, perchè da una parte è l'attività che ha in scopo in sè stessa e la coscienza di sè, dall'altra è lo scopo finale di tutte le altre cose; poichè l'attività assoluta del pensiero in sè stesso è insieme unita al sommo godimento, alla somma felicità, la quale come bene supremo è da tutte le cose desiderata, e con ciò le muove restando eternamente immobile.

In queste determinazioni si palesa senza dubbio una profonda consapevolezza della forza dell'assoluto pensiero, il quale dal suo immobile centro attira a sè tutti gli esseri obbligandoli a passare da una forma inferiore ad una superiore sebbene niuno di essi possa raggiungere la forma assoluta. Ed Aristotile ritiene che questo costituisca un punto fondamentale della sua opposizione a Platone al quale rimprovera di parlare bensì del movimento delle idee, ma di non mai spiegare d'onde esso provenga. E che questo sia veramente un punto fondamentale della sua dottrina si raccoglie dallo studio delle sue opere, in cui lo viene elaborando da lungi, sebbene non ne tratti diffusamente che nel XII della *Metafisica*, coronamento di tutta la sua dottrina. Laonde l'ordine e l'unità dell'universo dipendono dal νοῦς, sommo bene a cui aspirano incessantemente tutti gli esseri.

Aristotile non ammette che il mondo sia una collezione di episodi senza unità, come una cattiva tragedia; gli esseri, afferma egli, non vogliono essere mal governati: non è conveniente che vi siano molti capi: basta un solo.

Il fondamento di tutta la *Teodicea* di Aristotile è che il primo motore muove come oggetto del desiderio di tutti gli esseri, e non forma un tutto pienamente uno che a questa condizione. Ma non mancano espositori, che non solamente fecero del νοῦς supremo il primo motore immobile, ma anche la prima forza motrice. Questi si fondano sulla unità del mondo insegnata da Aristotile, sopra il piano dell'universo, sopra il pronunciato aristotelico che Dio è il bene del mondo, che tutte le cose aspirano a lui come a causa finale, al bene sommo.

Se non che la questione non consiste tanto nel sapere se egli ammette l'unità e la perfettibilità del mondo, quanto se ha riferito questa unità e perfettibilità alla sua vera causa. Ora se è certo che, secondo Aristotile, Dio è causa del movimento, non è meno certo che lo produce come causa finale e non come causa efficiente. Ciò è tanto vero che le differenze che separano la *Teodicea* di Platone da quella di Aristotile derivano da una prima differenza fondamentale. In fatto Platone dimostra l'esistenza di Dio dalla necessità di un primo artefice; Aristotile dalla necessità di un principio che spieghi il movimento nel mondo. Questa differenza si radica nella questione generale che divide le due dottrine. Nel sistema delle idee è necessario un produttore delle essenze individuali, in quello della realtà eterna è necessario un motore degli esseri individuali, che già esistono per sè, un motore che spieghi il loro movimento. Lasciando da parte il difetto comune alle due dottrine, cioè la preesistenza della materia, la difficoltà che incontra Platone consiste appunto nello spiegare la produzione delle essenze individuali. Aristotile non ha bisogno di superare tale difficoltà, perchè esso le suppone dall'eternità unite alla materia per loro propria natura e, se ricorre ad un principio estraneo al mondo, è solo per spiegare il movimento del medesimo e di tutte le cose in esso contenute.

Ora se questa dottrina pare più facile ad essere compresa, non soddisfa egualmente le esigenze della intelligenza, la quale non vede la necessità di riferire ad un principio quello che non le sembra esistere per l'efficacia del medesimo. Aristotile, quindi non risolse che una parte del problema, ed anche più incompiutamente di Platone. Per questo, tutto ciò che è al disotto di Dio viene da lui ed aspira a lui; quindi azione di Dio sul mondo, aspirazione del mondo a Dio: ecco la doppia causa dell'unità del mondo e della sua perfezione. Aristotile invece, pur riconoscendo che l'eterno oggetto della intelligenza e del desiderio è il sommo bene, Dio stesso, non ammette alcuna azione efficace di Dio sul mondo; laonde quanto è al disotto di Dio aspira allo stesso, ma per forza propria, per una tendenza fatale, che appunto perchè fatale, esclude l'idea della moralità. In conseguenza ciò che manca alla *Teodicea* aristotelica è il vincolo morale del mondo con Dio, quindi la provvidenza in Dio, la libera aspirazione verso il bene supremo nell'uomo. In Platone questo vincolo sebbene imperfetto si trova senza dubbio, perchè se gli si domanda per qual ragione Dio formò il mondo, Dio era buono, risponde egli, e quegli, che è buono non è invidioso di alcun bene; perciò ha prodotto il mondo tanto buono quanto era possibile e lo ha fatto simile a sè stesso. Platone si rappresenta la fecondità come essente in ragion diretta della perfezione o del bene. Ogni essere per sua natura tende ad essere tutto, che può essere e a possedere il bene per quanto gli è possibile, di guisa che un essere al cui svolgimento nulla si opponga tende a svolgersi in tutta la libertà della sua natura, e divenendo fecondo si spande e si comunica con tutto il suo potere.

Da questo punto la bontà intrinseca risultante dalla perfezione diviene, per così dire, espansiva, e la parola bontà prende un significato più espressivo, indicando non solo l'essere buono in sè e per sè, ma l'essere buono per altri. Questo secondo significato dell'essere buono appena intravveduto dall'antichità appare chiaro nel Timeo dove Platone scrive; egli era buono, e quegli che è buono non ha alcuna invidia... In Aristotile,

rigorosamente parlando, manca questo vincolo, giacchè se per lui Dio è il sommo bene, a cui aspirano tutte le cose, non è però egli che ordina tutte le cose a questo bene, nè ve le indirizza, ma la natura la quale in tutte le cose aspira al meglio. È la natura, scrive Aristotile, che in tutte le cose fa ciò che è migliore tra i possibili (*de Vita et Morte*); ciò che essa perde da una parte, lo riprende dall'altra, ciò che toglie da un lato, lo aggiunge dall'altro (*de General. Animal.*); ciò che sovrabbonda, lo adopera a supplire quello che manca. Essa, la natura, ristabilisce l'equilibrio, ripara il disordine, guarisce la malattia. Lavora sempre la massa inerte del corpo, lo plasma, lo trasforma; infine, essa nulla fa invano (*de Animal. incessu*), è la causa di ogni ordine, mettendo dappertutto l'ordine e conservando l'ordine e la bellezza (*Fisica* VIII, 1). È dunque la natura stessa che tende da ogni parte al bene senza essere veduta dal Bene medesimo, e senza che essa lo vegga al disopra di sè, come un lontano ideale, ma vi tende solo sotto l'immediata influenza del desiderio. In una parola la tendenza della natura verso il bene è bensì spontanea ma inconscia; in conseguenza il sistema che Aristotile qui professa implica due punti che non possono legittimamente formare un tutto. In fatto, se il movimento si propaga da tutta l'eternità da un essere reale ad un altro per forza insita nello stesso, perchè il mondo avrebbe ancora bisogno di un motore eterno? A che far intervenire la ragion divina per ispiegare ciò che è reale nel mondo, quando il mondo debbe realizzarsi per virtù propria tendendo al bene? Tali questioni non sono solubili dal punto di veduta di Aristotile, e nella *Teodicea* come nella *Gnoseologia* si giunge ad un dualismo insuperabile. È vero che Aristotile elimina la questione dell'origine del mondo, giacchè secondo lui, il mondo è contemporaneo a Dio, a lato di lui, ma non spiega in modo alcuno perchè l'uno debba essere a lato dell'altro, oppure l'uno nell'altro. Quello però che nella dottrina Aristotelica, circa la causa remota della generazione delle cose, resta di solido, è l'aver egli veduto che niente nell'universo corporeo

è in quiete, come nei tempi moderni rilevò poi Leibnitz, ma tutto si muove, e che senza questo perpetuo movimento non si potrebbero spiegare i fenomeni della natura. Inoltre i tentativi, le indagini acute per spiegare i rapporti dell'ideale col reale, dell'universale coll'individuale, del perfetto coll'imperfetto, dell'atto colla potenza, della Fisiologia colla Psicologia, spiegazione che costituisce ancora oggi il problema fondamentale della filosofia, malgrado le incoerenze da noi rilevate, rimangono ad esempio non comune a tutti i cultori delle discipline filosofiche.

Aristotile non è nè un pallido riflesso del suo grande Maestro nè un precursore di Locke, di Hobles o di Spinosa, come giustamente osserva Wadingtan (*la Psychologie d'Aristote, conclusion*), coi quali taluno ha voluto confrontarlo, ma è lui stesso e non si comprende che per sè stesso; egli è un filosofo enciclopedico di primo ordine, il quale aspira alla scienza universale e per costituirla adopera procedimenti, che i contemporanei non isdegnano di seguire corroborati da tutti i perfezionamenti aggiunti nel corso dei secoli. Ha separato i due termini della conoscenza umana, non ha consentito di sacrificare l'uno all'altro, ha riconosciuto la superiorità dell'intelligibile sul sensibile sebbene non sia riuscito a determinarne esattamente i legittimi rapporti. Per diffidenza alla osservazione interna ed al testimonio della coscienza non fece della Psicologia una scienza particolare sebbene abbia una teoria intorno alla natura ed alle facoltà dell'anima, ma questa teoria è disseminata in tutti i suoi scritti come un frammento di una dottrina più vasta, la quale comprende ogni anima e si applica ad ogni vivente. In generale Aristotile ha studiato le funzioni dell'anima ora da naturalista ora da metafisico, ora da psicologo, quindi spesso mescolato le funzioni dell'anima umana con quelle del corpo a cui è unita, la Fisiologia colla Psicologia, e talvolta separato troppo le funzioni dell'anima come intelligente, come *νοῦς* da quelle dell'anima come senziente, immaginante, ricordante; quindi alcune sue teorie che o negano o compromettono gravemente l'unità e semplicità dell'anima umana, la sua spi-

ritualità ed immortalità, e fino ad un certo punto la sua stessa attività. Queste incoerenze sono tuttavia compensate da pregi grandissimi, da eccellenti saggi del vero metodo scientifico, da analisi acute ed esatte che restano modelli non facilmente superabili, quali quelle della sensazione e dei suoi oggetti, della memoria e reminiscenza, della fantasia, dei sogni, quella magistrale del ragionamento, dell'opinione e della scienza, dei problemi capitali della Morale, della Metafisica, della Teodicea, ed infine del suo grandioso concetto dell'unità della natura nella quale nulla debbe esservi di isolato e di sconnesso e alla quale un solo Signore è necessario, cioè il νοῦς supremo. Laonde Aristotile avendo fatto centro di tutta la sua dottrina il νοῦς ed elevato l'uomo sopra tutti gli esseri viventi per la sua partecipazione al νοῦς e fondato nell'atto proprio di questo la somma beatitudine concessa a lui, ci additava nello stesso tempo in che si dovrebbero concentrare le ulteriori ricerche per armonizzare le legittime esigenze della speculazione e dell'esperienza. Imperocchè una dottrina alla cui esposizione sono consacrate opere meditate e ponderose come quelle del Trendelenburg, del Brentano, del Chaignet, del Rosmini e del Bain (appendice al suo libro *Dei Sensi e dell'Intelligenza*) e sopra la quale da molti pensatori appartenenti a scuole diverse viene richiamata l'attenzione degli studiosi è certamente, colle debite correzioni, vitale anche ai nostri giorni, e noi avremmo raggiunto l'intento se possiamo sperare di aver ciò rilevato col nostro lavoro.

ERRATA - CORRIGE

Pag.		
5-6	χαδόλου	χαθόλου
51	ὸς	ὁ
	ἀνάλόγων	ἀνάλογον
65	σῦμα	σόμα
76	c. 2 § 6-7	c. 3° § 5
149	τοῦτο	τούτου
164	προαιρὴσεώς	προαιρέσεώς
172	ὁμοιωμία	ὁμοιωμά
175	αγαθόν πολυχοιρανεη	ἀγαθόν πολυχοιρανίη
184	Dinarco	Dicearco
215	διανοτιχῇ	διανοητιχῇ
238	ὅμοίου.....λεγον	ὅμοιον.....λέγοι
294	era	erat
	ηοῦς ·	νοῦς
308	ὅσηερ	ὅπερ
326	σώματο	σόματος
	ἐντελὴχεια	ἐντελέχεια
	ἐτελέχεια	ἐντελέχεια
328	Eonheit	Einheit
342	lehre	Lehre
345	ἡδουή	ἡδονή
375	ουητός	νοητός
391 e 404	νοῦς	νοῦς
396	δειτιχόη	δειτιχόν
397	ενεργία	ἐνέργεια
	§ 15	§ 12
398	§ 6	§ 5
	§ 14	§ 11
	μὴ νοῇ	νοῇ
	§ 5	§ 3
	§ 3	§ 1 e 2
430	φιανόμενον	φαινόμενον